Carla Cordua

MUNDO HOMBRE HISTORIA

De la filosofía moderna a la contemporánea

Ediciones de la Universidad de Chile

Santiago de Chile, 1969

MUNDO

HOMBRE

HISTORIA

Composición: Berthold Bodoni
Proyectó la edición *Mauricio Amster*

MUNDO HOMBRE HISTORIA

De la filosofía moderna a la contemporánea

por *Carla Cordua*
Profesora de Filosofía,
Centro de Estudios Humanísticos,
Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas,
Universidad de Chile

Obra editada por acuerdo de la
Comisión Central de Publicaciones
de la Universidad de Chile

INDICE

Prefacio

EL MOTIVO principal de este libro es el interés por la filosofía contemporánea. Pero su tema, más que la filosofía contemporánea en toda su complejidad, es un grupo de problemas que forman parte de ella. A1 elegir estos problemas —mundo, hombre, historia— estamos tomando una decisión acerca de lo que llamamos contemporáneo para los efectos de este trabajo. Pues en el día hay también autores filosóficos y tendencias de pensamiento que no se ocupan de estos asuntos, y hasta hay quienes niegan que sean cuestiones filosóficas legítimas. No nos referimos a ellos aquí. Pero tampoco nos ocupamos de todas las obras que importan para un esclarecimiento más o menos completo de nuestro tema. Este no es un libro panorámico de la actualidad filosófica ni una monografía exhaustiva acerca de tres ideas. La elección del tema y el modo de abordarlo nos han sido dictados por la experieriencia misma de estos tres problemas, por lo que proponen pensar; es decir, por la urgencia de las preguntas que alientan en ellos.

Hemos tenido que resolvernos, asimismo, por el modo de plantearlos y las tesis de ciertos autores, a costa de los de otros. Relativamente a este punto hemos considerado sobre todo la mayor capacidad de algunas obras para abrir perspectivas, para hacernos ver tareas filosóficas aún pendientes. Preferimos exponer a aquellos autores que al ocuparse de los problemas mencionados lo hicieron con el ánimo de renovar la filosofía entera. El pensamiento más reciente

está todavía muy cerca de la situación de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX, cuando cobró fuerza la opinión de que el siglo había asistido, en los excesos especulativos del sistema hegeliano, a la muerte entre sublime y cómica de toda filosofía. Desde entonces la existencia misma de la filosofía se volvió problemática, y no sólo para los que quisieran poder juzgarla desde fuera sin conocerla. De ahí, por una parte, la actualidad de los renovadores de la filosofía que se proponen reformarla de raíz o volver a descubrir su sentido, si es que lo tiene. Pero, por otra parte, esta nueva conciencia del carácter problemático del pensamiento filosófico mismo ha contribuido no poco a enseñarnos que contemporáneo es sólo aquello que tiene un porvenir que ya se anuncia de algún modo. De manera que en este libro tratamos como filosofía y problemas contemporáneos a los que por darnos que pensar ahora apuntan desde ya a un posible futuro de la filosofía.

Nuestro tema, decíamos, son los problemas del mundo, el hombre y la historia. Una de las limitaciones de este libro proviene de que en filosofía no hay temas completamente aislables de su contexto mayor. Cuando a pesar de ello tratamos alguno como si fuera casi independiente, podemos subsanar en cierta medida la arbitrariedad del procedimiento tomando juntas dos o más cuestiones relacionadas entre sí. Con ello se restablece en algún grado el movimiento de los conceptos de un tema al otro y su relativa fluidez. Es lo que hemos intentado aquí. Pero además hemos creído necesario presentar los nuevos planteamientos relacionándolos con el pasado más inmediato de la filosofía actual, con el período llamado de la modernidad, que va de Descartes a Hegel. Y ello no sólo porque la confrontación con el pasado facilita el acceso a lo nuevo, sino porque estas

novedades son precisamente una renovación de ese pasado. En parte la filosofía contemporánea está dirigida contra su antecesora, la moderna; pero sabe muy bien que su sentido depende de que no pierda del todo lo que ésta nos legó. Hemos destacado más que nada el primero de los aspectos de la relación entre filosofía contemporánea y moderna.

Las explicaciones anteriores no sólo quieren ser una justificación de las decisiones que hemos tomado al escribir este libro. Deberían servir también para aclarar el plan del mismo. Comenzamos, en la introducción, por destacar ciertas características de la filosofía moderna. Siguen tres capítulos dedicados al problema del mundo. El sentido que acabó tomando este problema nos exige abordar en seguida la pregunta por el ser del hombre. Resulta imposible avanzar en el tema sin plantearse la cuestión de su historicidad. En el capítulo VII se trata otra vez sobre todo de conceptos tradicionales, en este caso relativos a la historia. Continuamos en los números VIII y IX con lo que le va ocurriendo al pensamiento histórico mismo: sus propósitos, perplejidades, fracasos y resultados positivos, que van cambiando la manera de preguntar por la historia. En esta sección del libro los tres temas se han fundido para formar un solo asunto complejo. El último capítulo, por fin, expone a grandes rasgos una concepción actual de nuestro tema. Se trata de la filosofía que piensa la historia, el hombre y el mundo como aspectos de una unidad necesaria, de la que ninguno puede ser desligado sin perder su sentido.

Santiago, noviembre de 1967.

En esta edición electrónica, las notas impresas en la edición original al pie de página, se reproducen al final de cada capítulo.

I Introducción

EN LOS últimos años del siglo XVIII (1797) Fichte publicó su Introducción a la Doctrina de la Ciencia; al comienzo de la exposición y con el propósito de ayudar al lector a orientarse en la situación de la filosofía en general y a ubicar en ella lo que el filósofo expondrá en seguida, explica Fichte que no hay más que dos filosofías posibles, a saber, el idealismo y el dogmatismo. Con ello quiere decir no sólo que la variedad del pensamiento entonces contemporáneo se deja de hecho reducir a estas dos posiciones opuestas sino que, por ser la filosofía lo que es, no caben, según la lógica interna del asunto, otras posturas. Los seres racionales finitos no tienen nada fuera de la experiencia; en ella se encuentra todo el material del pensamiento. La tarea del filósofo es explicar la experiencia y para hacerlo, dice Fichte, hay que echar mano de uno de los dos "principios" de que la experiencia consta, y que son la inteligencia y la cosa. Inteligencia y cosa están, sin duda, fundidas en la experiencia; pero la filosofía quiere saber cómo se constituye esta fusión, quiere ser el conocimiento de la génesis de la experiencia y tiene, por ello, que pronunciarse acerca de cuál de los dos "principios" es el fundamento explicativo (*Erklärungsgrund*)[1] del otro y de la experiencia como síntesis de ambos. Siendo estos fundamentos dos y sólo dos—la inteligencia y la cosa—, la filosofía tiene dos y sólo dos caminos posibles: será idealista cuando fundamente explicativamente la experiencia a partir de la inteligencia,

y dogmática si intenta lo mismo pero a partir ahora de la cosa. No que el idealismo niegue el objeto en la experiencia: sería absurdo; lo que ocurre es que lo entenderá como dependiente de la actividad de la inteligencia y por eso, como derivado o secundario respecto de ella. Tampoco el dogmático u objetivista ignorará la representación . Pero sí dirá que la cosa es ya desde siempre determinada en sí, independientemente de las operaciones de la inteligencia y que esta última es sólo la capacidad de dejarse afectar y de asimilarse con docilidad y exactitud a la existencia autónoma y cualificada del objeto. Para Fichte se trata en seguida de saber cuáles son los méritos de cada una de estas maneras de pensar. Lo que está en discusión no es si esta tarea de explicar la experiencia a partir de un solo principio constituye o no el problema filosófico central y al mismo tiempo principal, con cuyo planteamiento quedan de antemano proyectadas las líneas básicas del desarrollo de todas las otras cuestiones filosóficas posteriores. Que la fundamentación de la experiencia sea la cuestión decisiva de la filosofía, en cierto sentido la filosofía misma, eso se da por descontado. Esta interpretación de la filosofía, según la cual ella simultáneamente explica y asegura o asienta sobre su fundamento a la experiencia racional, no comienza con Fichte sino con Descartes. Es este último quien inaugura la tradición del pensamiento moderno, destinado a irse concentrando en los problemas del conocimiento. Se tratará de dar cuenta de la ciencia en desarrollo y a la vez de justificar a la metafísica como función específica, indispensable al universo del saber racional. A partir de esta base se procederá a asegurar también la posibilidad de una moral racional, es decir, se explicará la vida de aquella libertad que se da a sí misma, en tanto que racional, su propia ciencia de la

conducta recta y eficaz. La filosofía será fundamentación del saber que por una parte es ciencia y por la otra es acción inteligente; que es experiencia en suma. En esta tradición cartesiana se inserta la obra de Fichte y su doctrina de que no hay más que dos filosofías posibles capaces de proporcionar una explicación de la experiencia.

¿Qué entiende Fichte por experiencia cuando aborda la cuestión filosófica fundamental? En primera instancia la experiencia es aquello que está constituido por la inteligencia y la cosa. Se trata aquí de la experiencia que es antes que nada conocimiento de un objeto o experiencia objetiva. La filosofía que ha de explicarla y fundamentarla puede abordar la experiencia, dice Fichte, ya sea por el polo de la inteligencia, ya sea por el de la cosa. También en ello, estos primeros pasos de la *Doctrina de la Ciencia* se mantienen fieles a planteamientos básicos de Descartes y de la época que se inicia con su obra. La conciencia y la materia, o. mejor, el "yo pienso" y la extensión, son las dos sustancias finitas entre las cuales se tiende el enigmático puente del conocimiento que es necesario llegar a entender. Fichte parte de esta escisión de sujeto y objeto que le ofrece la tradición de la filosofía moderna y aunque su pensamiento es precisamente el intento de superar el dualismo de las dos sustancias, el modo de la superación queda ligado a aquello contra lo cual está dirigido. La tesis de que existen dos caminos para la filosofía muestra ya con suficiente claridad que la suerte del pensamiento depende, según Fichte, de que se le conceda primacía en la explicación de la experiencia ya sea al sujeto, ya sea al objeto. Que en principio los caminos sean dos y entre ellos, uno solo el verdadero, significa que Fichte en vez de revisar radicalmente lo que la tradición propone, quiere sólo rectificarla,

ponerla de acuerdo consigo misma y hacer imposible el extravío en adelante Pues elegir una de dos alternativas dadas presupone haber aceptado antes la alternativa como tal. Es cierto que en definitiva Fichte declara que el dogmatismo, que quiere explicar el conocimiento fundándose en la cosa independiente, es insostenible y contradictorio, un esfuerzo condenado al fracaso. Sostiene, en cambio, que la subjetividad independiente de toda afección por lo ajeno a ella misma, lejos de ser un lado o aspecto de la experiencia, muestra ser, bien considerada, la totalidad de la experiencia. De manera que la experiencia que parecía una fusión de dos elementos muestra a la postre no ser eso, sino una unidad. Pero a esta unidad Fichte la interpreta como sujeto, o sea, en términos de lo que en la tradición había sido primero entendido como parte o aspecto del conjunto de la experiencia. El concepto fichteano de sujeto no es lo mismo que el *cogito* de Descartes. Pero ambos son actividad teórica pura y fundamento de todo saber. De modo que la unidad de la experiencia que el idealismo busca y acaba por establecer viene a tomar una figura que, por lo menos en parte, depende de que una de las sustancias cartesianas es absorbida por la otra. El dualismo queda superado pero la nueva unidad es entendida otra vez como sujeto. Uno de los argumentos fichteanos destinados a probar la falsedad del dogmatismo, su incapacidad para comprender adecuadamente la experiencia, nos muestra que aun en un idealista radical como Fichte la dicotomía y hasta oposición de sujeto y objeto se conserva en su versión tradicional, según la cual existe una profunda separación y extrañeza mutua entre los dos elementos de la experiencia. El argumento contra el dogmatismo a que nos acabamos de referir dice que la experiencia no podrá nunca ser explicada si

se toma la cosa como principio puesto que en la cosa o el ser no hay nada más que eso: la cosa, el ser, y falta completamente la representación, la conciencia. Como la tarea de la filosofía es dar cuenta del tránsito o paso entre el ser y la conciencia, el dogmático, sostiene Fichte, no puede evitar toda alusión a la representación cuando se propone explicar el conocimiento. Pero al hablar de la representación, habiendo tomado como punto de partida la cosa, "da un tremendo salto a un mundo completamente extraño a su principio", ya que el objeto "es totalmente opuesto a la representación".[2]

Hemos expuesto el pensamiento de Fichte sobre los dos únicos caminos abiertos a la filosofía porque en esta concepción encontramos una toma de conciencia del principal conflicto interno de la tradición moderna en que se inserta la obra de este filósofo y una acentuación de su tendencia decisiva. Las dos sustancias finitas que distingue Descartes, la sustancia pensante que soy cuando me pienso a mi mismo y la sustancia extensa, espacial, que son las cosas, están unidas, según él, en la sustancia infinita que es Dios y también en las ideas claras y distintas, en el conocimiento. Cuando las ideas son de este modo evidentes nos dicen lo que son las cosas; en las ideas vemos las cosas tal cual son. El conocimiento no es aún para Descartes de manera explícita el problema primero y fundamental de la filosofía, ésta no es aún eminentemente teoría de la conciencia cognoscente porque mientras las dos sustancias finitas, que se dan al hombre como separadas, tienen su común fundamento en Dios, su unidad en el saber correcto está suficientemente garantizada y asentada en el ser anterior al conocimiento. Pero, por otra parte, las pruebas de la existencia de Dios se apoyan en la filosofía cartesiana en

ese modo privilegiado de saber que es el *cogito*; dependen, como pruebas, de la sustancia pensante y pensada que soy cuando me pienso. Desde el punto de vista del conocimiento humano, pues, lo primero es la conciencia traslúcida para sí misma. Cuando Kant introduce en la filosofía la exigencia crítica según la cual la inteligencia debe examinarse a sí misma en sus limites y capacidades, en el valor de sus diferentes funciones para el saber verdadero, antes de ponerse a pensar o a ejercerse sobre sus objetos "naturales", trae a la filosofía moderna algo que no estaba en ella antes. Pero aun el criticismo kantiano, con toda su originalidad, continuaba y hacia valer motivos tradicionales del pensamiento moderno. El motivo de la desconfianza hacia el ejercicio espontáneo de las facultades de conocer y la obligación filosófica y científica de controlar mediante reglas especiales y metódicas el ejercicio de la inteligencia, para evitar el hombre riguroso que su propia inteligencia le juegue una mala pasada, es un momento muy destacado en la obra de Descartes y, en general, definitorio de la actitud científica moderna. La duda metódica de Descartes frente al saber recibido y a las autoridades que lo respaldaban, frente a las representaciones espontáneas y habituales, la duda respecto de la existencia del propio cuerpo y de las cosas materiales que están más allá o fuera de los limites del cuerpo y, en general, la decisión cartesiana de sostener el pensamiento en una actitud vigilante y desconfiada son previas a la primera certeza, la del *cogito*. Porque la duda es anterior a la certeza es que esta última es una verdad segura que ha resistido el examen más estricto. La búsqueda de la seguridad en el conocimiento, el propósito de convertir a la razón en una tierra firme, probada y digna de una confianza inquebrantable, motiva la duda, la empuja

a ejercerse en todas direcciones y alienta el ideal de una filosofía organizada entera como un sistema férreamente armado a partir de un solo primer principio evidente de suyo y por lo tanto obligatorio para todo ser pensante. La duda como método, los sistemas deductivos, el imperativo de una crítica de la razón que preceda al ejercicio de la inteligencia, los procedimientos destinados a "purificar" la conciencia de elementos perturbadores para su ejercicio teórico, pertenecen todos, a pesar de las claras diferencias que los separan en otros sentidos, a esta tendencia moderna a convertir el conocimiento en general y la acción guiada por el conocimiento, la razón, en suma, en aquello con lo que el hombre pueda contar sin temor a engañarse o a ser defraudado. Se ha dicho que la modernidad llegaba así por fin al puerto de la verdadera seguridad, el de la ciencia que permite dirigir el mundo, que los hombres habían buscado antes sin resultado en la magia y en la religión. La mente y la sociedad medievales sometidas a la autoridad de la Iglesia estuvieron abrigadas en la seguridad de un sistema de verdades absolutas que tuvieron la fuerza de moldear toda la existencia. Lo que habría destruido el poder de la religión sobre la vida seria precisamente el advenimiento de la ciencia, de la seguridad verdadera que reemplaza a la aparente.[3] ¿Será necesario que, además de describir este afán de seguridad, característico de los tiempos modernos, encontremos una manera de entender lo que lo produce? Aunque no hagamos aquí ningún intento por explicar el origen de esta búsqueda de una seguridad incuestionable, parece posible descubrir un nexo entre el hecho de que se la encuentre en la razón pura, la subjetividad aislada y la convicción no cuestionada de la extrañeza mutua de hombre y mundo que se expresa filosóficamente ya sea como

la separación fundamental de las dos sustancias cartesianas, ya sea como la oposición sujeto-objeto. Frente a lo extraño —la sustancia fuera de mí, el objeto frente a mí— se busca la seguridad en lo "propio", la intimidad, la subjetividad, la razón. A la experiencia de la radical alteridad más allá de mí, de la separación, se responde tratando de certificar la corrección absoluta del conocimiento que salva el abismo entre el sujeto que soy y las cosas que no soy. Ante la incertidumbre acerca de la suerte que correrán mis acciones en el mundo "exterior", el modo de garantizarles la adecuación y la eficiencia consistirá en llegar a conocer las leyes que gobiernan el curso del mundo. En un primer nivel la meta de la búsqueda de seguridad es el conocimiento seguro, el saber cierto de sí, en el que se opera una unificación del objeto y sujeto. Pero lo que hace deseable el logro de la certeza no es sólo un afán contemplativo de la armonía de lo que se puede edificar en la intimidad. La reconciliación del hombre íntimo con la exterioridad se completará si la acción que ejerce sobre las cosas deja de ser un tanteo, una iniciativa sujeta a riesgos, y se convierte, por obra de su saber acerca del mundo, en actividad eficiente capaz de contar anticipadamente con el éxito. La unificación teórica, o en la teoría, de sujeto y objeto tenderá más allá de si, tratará de convertirse en acción libre, en actividad capaz de suprimir realmente la extrañeza fundamental que ha sido afrontada primero como problema del conocimiento. Para ello, en último término, es que el hombre que se concibe como sujeto comenzará por asegurarse del equipamiento de que dispone para la empresa. Seguro de si ya puede salir hacia lo otro y asegurárselo también. Como se verá más tarde, en la historia de esta actitud moderna llegará, con el pensamiento de Kant, el momento en que el sujeto de las

iniciativas teóricas y prácticas puede perfectamente renunciar a la comprobación de que hay una armonía entre él mismo y lo otro, pues, precisamente en tanto que sujeto de iniciativas libres, es él quien impone las condiciones de su relación con el mundo. El paso al idealismo absoluto no es sino la coronación consecuente de la trayectoria entera.

Desde la partida el criterio que se hace valer como prueba de la alteridad de conciencia y objeto es la consideración de que la primera se es presente a si misma inmediatamente, se conoce o es saber de sí, mientras que las cosas son lo que son pero no lo saben. La conciencia, entonces, que por serlo es sin más autoconciencia, queda colocada en una posición de privilegio cuando de lo que se trata es del conocimiento seguro. Porque cuando dudo de todo lo que se me presenta no puedo dudar de que dudo, yo soy, en tanto que pienso, lo seguro y el fundamento de toda seguridad posterior. Yo, el pensamiento mientras piensa y está consigo, es lo firme, la base. Pero además de ser capaz de estar consigo y en la seguridad plena de la certeza, la conciencia también está con las cosas, se ocupa con ellas, que son sus objetos. Esta es la situación en la que es preciso extremar la vigilancia, o mejor aún, la situación que es necesario explicar. ¿Cómo puede salir la conciencia de si hacia lo otro? ¿Esta cosa otra que yo existe de veras también cuando no me ocupo de ella? ¿No habrá una diferencia entre las cosas que son y la manera como nosotros las vemos? El cuerpo y los sentidos corporales a través de los cuales entramos en contacto con la exterioridad ¿serán un factor deformante, y en qué medida, de las determinaciones de los objetos? Todos los problemas relativos al conocimiento del mundo exterior, según la expresión consagrada, y las dificultades provenien-

tes del dualismo de pensamiento y objetividad, conciencia y cosa, están compensados desde un principio únicamente por la certeza y confiabilidad de las relaciones que la razón mantiene consigo misma, por su posibilidad de conocerse inmediatamente y sin intervención de elementos extraños, vuelta sobre si al margen de las cosas y del mundo. Este privilegio de la conciencia de ser segura en sí misma y ejemplo de conocimiento evidente y adecuado antes de salir "afuera", hacia el objeto o el mundo, es lo que la convierte en el fundamento y punto de partida de la filosofía.[4] La filosofía moderna es filosofía de la conciencia, como se ha dicho, y con razón, muchas veces. Pero la conciencia de que aquí se trata es el conjunto de las capacidades teóricas del hombre, tomadas separadamente de los otros modos de estar ligado al mundo, es el hombre en tanto que sujeto de conocimiento. La línea de separación entre sujeto y objeto pasa por en medio de lo que el sentido común llama el hombre, pues el cuerpo del pensador, por ejemplo, pertenece al mundo de los objetos, no sólo porque es una realidad espacial sino porque puede ser considerado desapegadamente por el pensamiento como un algo afuera, o puede ser objetivado. Pero tal como con el cuerpo, se supone, puedo también hacer con muchas otras cosas que llamo mías cuando hablo de mí espontáneamente y sin adoptar una postura deliberadamente destinada a reducirme a mis capacidades cognoscitivas. Puedo separarme de mis propias opiniones y someterlas a juicio; también de otras personas, o mejor, de toda otra persona, de mis hábitos y preferencias individuales: todo, salvo el núcleo último que es la fuente de la actividad pensante, el puro yo activo, puede ser considerado a distancia u objetivado. Este yo pensante activo y soberano frente a todos sus objetos posibles, es la razón, en el sentido riguroso

de la filosofía moderna. El camino que recorre el pensador desde la plenitud de su vida, hecha de tantas realidades y conexiones diversas, desde su inmersión en la naturaleza y la comunidad donde actúa sobre las cosas y sufre su in. fluencia, hasta la soledad soberana de la conciencia pura es, por una parte, el camino de la reducción de lo múltiple y oscuro a lo transparente y, por otra, el de la independización paulatina hasta la libertad absoluta. Pues la llegada al reino de la racionalidad pura no significa sólo, para la filosofía moderna, el acceso al conocimiento pleno y evidente sino también y a la vez, la instalación del pensador en el sitio donde la libertad ya no está sujeta a ninguna limitación o menoscabo. El orden racional del ser que depende del sujeto no puede contravenir a la libertad racional del mismo sujeto; más bien, por el contrario, si lo otro que él se deja abarcar intelectualmente también se dejará disponer prácticamente, por cuanto los azares y las resistencias que limitan la acción ordinaria y la hacen a menudo fracasar que dan de antemano neutralizados por la previsión. Pero ya antes de que se alcance históricamente el punto en que la filosofía se propone suprimirse a sí misma realizándose, la libertad racional es concebida como ilimitada. El pensador intenta convertirse, mediante una disciplina especial, en puro pensamiento, y es por eso que, si ello es posible, se convertirá también en libertad ilimitada, ya que las fronteras le vienen a la libertad, según esta concepción, de su ejercicio en el medio del mundo y desaparecen, no siéndole connaturales , una vez que se desprende de él . Lo mismo se podría expresar, tal vez con mayor precisión, diciendo que el pensador moderno, convencido de que posee, como ser racional, una libertad absoluta aunque potencial, se dispone a actualizarla en toda su plenitud. Esta realización de su libertad depende

de su conversión a una racionalidad que simultáneamente le proporciona una liberación del mundo y un dominio de él mediante el conocimiento objetivo tal como se efectúa en la filosofía y en las ciencias. La seguridad del conocimiento significa, en el fondo, la seguridad de la libertad, entendida como capacidad de disponer de sí y de lo otro, como autogobierno y como gobierno de las cosas.

El racionalismo está sostenido por un cierto modo de entenderse el hombre a sí mismo, que es característico del hombre moderno. Estamos acostumbrados a asociar el término "racionalismo" con una serie de fenómenos histórico-culturales cuya unidad no resulta inmediatamente visible. La historia de la cultura habla de racionalismo cuando se refiere a la rebeldía moderna frente a la autoridad de la Iglesia y su esfuerzo por regular e imponer normas a la existencia individual y colectiva. Racionalistas son las concepciones del hombre que hacen residir su dignidad y su superioridad sobre los animales en la razón. La estimación entusiasta de la ciencia y la creencia en que su progreso acabará por resolver, andando el tiempo, todos los problemas que hacen difícil y onerosa la existencia humana, son una actitud y una convicción que describimos como racionalistas. Todos estos usos del concepto son correctos aunque su variedad no facilita siempre la captación de la unidad de los fenómenos que designamos así. Esta unidad es la que se torna accesible en la historia de la filosofía moderna, de esa filosofía en la que se vierte en forma acusada y sistemática la autointerpretación del hombre que se entiende a sí mismo como ser racional.

¿En qué reside la peculiaridad de esta comprensión de sí y en qué se diferencia del llamado racionalismo griego,

tal como se nos presenta en el pensamiento estoico, por ejemplo? Pues si tomamos el término “razón” con suficiente amplitud y vaguedad habría que sostener que toda filosofía entiende al hombre como ser racional y que, como la filosofía no surge arbitrariamente en la historia, todo grupo humano en medio del cual ocurre que llega a haber filosofía, es un grupo que se sabe racional. De modo que si la filosofía en general es la manera decantada de una cierta autointerpretación del hombre y su mera aparición histórica, un síntoma de que existe ahí ya antes de esta decantación una humanidad que sabe de sí de un cierto modo diferenciado, tendremos que preguntarnos por qué un cierto período especial dentro de la historia de la filosofía ha merecido ser llama do racionalista . Para determinar la peculiaridad del racionalismo en sentido estrecho o estricto hay que considerar que los griegos tuvieron a la razón humana por la característica definitoria de uno entre los seres naturales que había en el mundo. El hombre es un “animal racional”, un ser natural entre otros, metido en un mundo en el que se desenvuelve su destino completo de comienzo a fin. La razón, claro está, y eso lo supieron muy bien los antiguos cuando la llamaban divina, introduce una diferencia inmensa en la clase de vida señalada por ella y hasta emparienta con los dioses, pero, y esto es lo decisivo, no puede sustraer al hombre del gran círculo de la naturaleza que lo abarca y sobrepasa. Recién la humanidad cristiana que se ha familiarizado a lo largo de quince siglos con la idea de una sobrenaturaleza, de un más allá del mundo que reclama al hombre como lo reclamaría su patria o el lugar de su vida verdadera, está preparada para interpretar la propia racionalidad como aquello que le permitirá enfrentarse a este mundo, distanciarse de él como de algo ajeno que

se adopta o de lo que uno se desprende a voluntad, para sobrevolarlo con el pensamiento y manejarlo por medio de la técnica. Sin la larga práctica de considerar al mundo y a las cosas naturales como posibles enemigos de la salvación, como otros tantos obstáculos para el triunfo de lo más alto, tal vez no se habría podido conquistar esa objetividad moderna que hace posible todo el funcionamiento de nuestra civilización, basada entera sobre el control que ejercemos sobre nuestra conducta, control que se expresa tanto en la voluntad de someternos a un plan de vida como en la vigilancia que mantenemos sobre nuestros movimientos al desplazarnos por la ciudad. Sin la ascética religiosa tal vez no existiría hoy el ascetismo de la ciencia, ese que es posible apreciar, por ejemplo, en el hábito del científico de inventar métodos especiales con el fin de descontar, cuando como investigador enjuicia los resultados de su propio trabajo, los factores personales que puedan deformar la objetividad observada. Hegel señaló con justicia en la *Fenomenología del Espíritu* que el cristiano disponía permanentemente de la doble posibilidad de separarse con horror del mundo por su vanidad y de usarlo para bien del hombre que transita provisoriamente por él,[5] ya que, al fin, el mundo está ahí, dado al hombre, para que haga de él algo que le sea favorable. No es difícil ver la forma en que estas dos actitudes del cristianismo respecto del mundo, de que habla Hegel, están ligadas entre sí: lo vano no tiene fines propios ni en general un sentido que lo justifique; para adquirirlo necesita del hombre. Este, en cambio, poseedor de un destino y capaz de propósitos, se vale del mundo, lo utiliza para lo suyo y, hasta puede considerar, paradójicamente, que al tratarlo como una pura materia del ejercicio de su acción, lo está, en verdad, enalteciendo, pues, de paso, lo dota de

un significado de que carece cuando es dejado a sí mismo. Contra la afirmación de que es probable que exista una cierta continuidad entre el cristianismo y el racionalismo moderno, se podría aducir que este último termina por enemistarse con la religión cristiana, por convertirse en uno de sus peores antagonistas Pero ello no es todavía una prueba suficiente de que el antagonista carece de toda deuda filial con el primero. El mismo tipo de antagonismo surge en la ciencia positiva respecto de la metafísica de los siglos xvi y siguientes, a pesar de que, o precisamente porque, la ciencia proviene de ella. Los sicólogos dicen hoy que es así como hacen todos hijos.

Pero comoquiera que se entienda la procedencia del racionalismo moderno, cabe decir, y con ello nos mantenemos en el plano descriptivo, que razón significa para él principalmente capacidad de juicio, facultad de discriminar y decidir. El hombre racional interpretado por el racionalismo es el juez de todas las cosas y esta interpretación destaca y valora en él sobre todo su posibilidad de separar lo distinto y de afirmar luego con determinación lo que es en su separación cada una de las partes separadas. En general el que juzga, el juez, es el que aparta lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo adecuado de lo inadecuado, lo útil de lo inútil, y sólo después de ello compromete su voluntad, afirmando y negando, emitiendo juicio. La doctrina cartesiana acerca del juicio en el que se expresa la verdad, señala que su formulación depende a la vez del entendimiento y de la voluntad: el primero como intuición es la visión de los conceptos; la segunda, como afirmación o negación, da el asentimiento o lo sustrae.[6] La razón enjuiciadora es otra cosa que la inteligencia com-

prensiva, por ejemplo, que se hace difícil tanto la claridad como el análisis porque ni se separa ella misma cabalmente de lo que conoce ni posee la capacidad idealizadora que requieren los distingos tajantes del análisis. Procede, más bien, a conocer "morfológicamente", como decía Husserl, o a pensar las cosas juntas, en su entereza; tiende, además, a quedar comprometida dogmáticamente con sus temas y no puede aspirar, por lo mismo, a lograr ni la objetividad ni la eficacia del pensamiento analítico. Al juez, en cambio, se dice, la primera exigencia que hay que hacerle es que no sea parte. El que juzga ha de ser neutral, no afecto a los intereses en litigio, no comprometido con las pasiones en juego. El juez se sienta más alto que los enjuiciados para no mezclarse, para mantener la distancia y la perspectiva, la libertad frente a lo que ha de enjuiciar. El primer juicio o acto de discriminación del juez es aquel mediante el cual él mismo se separa del asunto litigioso, para poder, luego, separar mejor lo que está mezclado y turbio en él. Separar, decía Descartes, o analizar las dificultades en sus partes componentes para tratar con ellas no en su complejidad, sino en lo que tengan de simple, es uno de los pasos del método que lleva a la ciencia;[7] y Kant sostenía que la razón debía acercarse a la naturaleza no como el alumno sumiso que acepta lo que su profesor le dice sino como el juez que obliga a sus testigos a responder a las preguntas que él les hace.[8] La razón interrogadora, no sólo receptiva sino activa, no meramente intuitiva sino además discriminadora, frente al objeto, juzga o decide acerca de lo esencial y lo inesencial, lo verdadero y lo falso.

El ideal de conocimiento, cuando no se trata del saber inmediato que la razón tiene de sí misma sino del conocimiento

de lo otro que ella, es, para el racionalismo, el conocimiento objetivo o del objeto. Cuando la plena objetivación de un cierto tema de la conciencia parece difícilmente lograble, la razón ha de reconocer que se le presenta allí un límite a su posibilidad de conocer correctamente. Descartes, por ejemplo, negaba la posibilidad de que la historia se convirtiera alguna vez en una ciencia. Y, en realidad, ¿cómo se podrían convertir los asuntos del pasado, las vidas de los muertos, en cosas dadas y relativamente fijas delante de la mirada del observador? Modelo de conocimiento verdadero es el de las ciencias naturales que cogen sus objetos de la naturaleza y los convierten en testigos directos, que pueden ser interrogados de cuerpo presente acerca de la justificación de las determinaciones que se les atribuyen. Porque no hay tal experiencia directa ni de Dios, ni del destino sobrenatural del alma ni del origen del mundo es que Kant niega la posibilidad, o sea, la justificación en términos de una verdad objetiva, de la metafísica especial.[9]

Hemos presentado algunas características sobresalientes del pensamiento moderno. Esta caracterización es una simplificación consciente de un período largo y complejísimo de la historia de la filosofía, que no pretende satisfacer ni a la exigencia más modesta de justicia histórica. La única defensa que se puede hacer de un procedimiento que reduce así la variedad y la grandeza de su tema ha de tomar pie en el propósito que lo alienta. Queremos ocuparnos de algunos problemas de la filosofía contemporánea. Ahora bien, esta última es en buena medida una crítica, o. mejor, un intento de comenzar a criticar y revisar los supuestos, los conceptos, los problemas de la tradición moderna que va de Descartes hasta Hegel, e incluso hasta hoy, si consi-

deramos a los muchos autores cuyo pensamiento se mueve todavía casi íntegramente dentro de esta tradición. La caracterización anterior del pensamiento moderno sirve pues, no tanto como una presentación satisfactoria de éste, sino más bien como una manera de destacar en él aquello que está siendo puesto en cuestión por algunos sectores de la filosofía contemporánea.

NOTAS

[1] J. G. Fichte, *Werke*, Auswahl in sechs Bänden, ed. F. Medicus, F. Eckard, Leipzig, 1910, III, pág. 10.
[2] Op. cit., pág. 21.
[3] J. Dewey, *The Quest for Certainty*, Putnam, New York, 1960, págs. 3, 9, 10, 245.
[4] "Y es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aun no me es conocida y, por consiguiente, no depende de ninguna de las que puedo fingir en mi imaginación". R. Descartes, *Méditations*…, II[e] Med., *Œuvres*, ed. Adam et Tannery, IX-1, Vrin, Paris, 1964, pág. 23.

"El entendimiento tal como el ojo que nos hace ver y percibir todas las demás cosas, no se da cuenta de sí mismo y se requiere arte y trabajo para distanciarlo y convertirlo en su propio objeto". "Pues pensé que el primer paso para satisfacer varias preguntas que muy probablemente se plantearía la mente del hombre, era el de inspeccionar nuestro propio entendimiento, examinar nuestros propios poderes y ver para qué cosas eran adecuados". J. Locke, *An Essay concerning*…, ed. A. C. Fraser, Dover, New York, 1959, vol. I, págs. 25 y 31.

"La razón pura…no se ocupa en verdad con nada más que consigo misma…". Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Schriften* (Ed. de la Academia de Berlín; en adelante Ak.) III, pág. 448.

". . .la razón pura es una esfera tan aislada y tan completamente interrelacionada…". Kant, *Prolegomena*… Ak. IV, pág. 263.

"Pero… mi conciencia (*Bewusstsein uberhaupt*) [me] es dada originaria y absolutamente como presente en flujo… Sólo para el flujo del yo y de las vivencias en relación con ellos mismos existe esta circunstancia privilegiada…", "El ser inmanente es, pues, sin duda un ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla 're' indiget ad existendum.* (No necesita de 'cosa' alguna para existir)". E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*… I, (Husserliana III, en adelante Hua.), págs. 107 y 115. Cf. asimismo *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*…, Hua VI pág. 102 y Cartesianische Meditationen, Hua I, págs. 117-118.
[5] "La realidad… es para esta conciencia… una realidad partida en dos, vana sólo en cierto respecto por cuanto en otro es también un mundo consagrado…"

"La realidad finita puede en verdad por eso ser tomada según como conviene en el momento. Pues lo sensible es ahora puesto positivamente en relación con lo abEoluto en tanto que en sí y (entonces) la realidad sensible es en sí ella misma; lo absoluto la hace y cuida de ella. Por otra

parte está también relacionada con ello (con lo absoluto) como su no ser y en esta relación no es en sí sino sólo para otro". "Los dos enfoques, el de la relación positiva de lo finito con lo en sí, como el de la negativa, son de hecho igualmente necesarios y todo es, por consiguiente, tanto *en sí* como *para otro*, o todo es *útil*. Todo se entrega a otro, se deja usar por otro y es para él; y, de pronto, se para, por decir así, sobre las patas traseras, se resiste frente al otro (*tut spröde gegen anderes*), es para sí y usa por su parte al otro. El hombre, en tanto que la cosa consciente de esta relación, concluye de aquí cuál es su propia esencia y posicion; …*todo* existe para su placer y (recreación) y él anda por el mundo tal cual salió de las manos de Dios, como por un jardin plantado para él. El (el hombre) tiene que haber comido también del árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo; hay una utilidad para él en esto y ella lo distingue de todo lo demás pues, casualmente, esa naturaleza suya que es buena en si, está *también* hecha de tal modo que el exceso de diversión la daña… Contra esto la razón es un remedio (*Mittel*) útil… Asi como todo le es útil al hombre, él también, recíprocamente, lo es y su misión es convertirse en un miembro útil y universalmente disponible para el bien común del grupo (*gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitglied des Trupps*). En la misma medida en que se preocupa de sí ha de darse también a los otros y tanto como se da se preocupa de sí; una mano lava a la otra. Dondequiera que se encuentre está en su derecho; es útil a otros y es utilizado". G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, *Sämtliche Werke*, V., págs. 165 y 398-400.

[6] R. Descartes, ed. cit., IX-2, *Principes*…, I, 34 y IX-l, *Méditations*… IV, pág. 65.

[7] R. Descartes, ed. cit., IX-2, *Principes*…, I, 47

[8] *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., págs. 10 y 491-2.

[9] Cf. el interesante distingo kantiano entre pensar y conocer en *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., pág. 17.

II El problema del mundo

LA METAFÍSICA especial se había preocupado de tres problemas: el del mundo, el del alma, y el de Dios en las disciplinas de la cosmología, la sicología y la teología racionales. Ya hemos aludido a la doctrina de Kant según la cual estas disciplinas no podían, por la misma tarea que se proponían resolver, convertirse en saber verdadero acerca de sus temas. A ninguno de estos tres temas de la metafísica especial corresponde un objeto que se ofrezca a la percepción sensible y, por lo tanto, aunque podamos pensar en ellos, como Kant concede, este pensamiento al que le falta su asidero en la sensibilidad se enreda de tal modo en dificultades internas que acaban por faltarle a la razón los medios para decidir cuál es la verdad acerca de lo que así piensa. Si ni el mundo, ni el alma, ni Dios son objetos de ninguna clase de experiencia inmediata parecía quedar cerrada toda posibilidad de saber algo acerca del mundo en su conjunto, del alma como sustancia y de Dios como fundamento absoluto. Las ideas del alma sustancial y de Dios, concebido como el ente supremo y fundamento de todo lo existente, estuvieron y siguen estando estrechamente ligadas a la filosofía que es una elaboración conceptual del cristianismo. Junto con independizarse el pensamiento moderno de la religión cristiana, estos dos problemas o se transforman profundamente o desaparecen de la filosofía contemporánea. La suerte, en cambio, del problema del mundo como totalidad, que es de las tres cuestiones de la

metafísica especial la que nos interesa aquí, es muy diversa. El mundo deja de ser un tema explícito en el pensamiento postkantiano, vuelve a serlo recién en nuestro siglo con la fenomenología de Husserl, especialmente en los escritos tardíos de este autor, para luego pasar a desempeñar un papel de primera importancia en la obra de Heidegger. Pero esta reaparición del problema del mundo como totalidad en las filosofías de Husserl y de Heidegger ha sido posible gracias a la crítica continuada y cada vez más radical que estos autores practican respecto del período inmediatamente anterior de la filosofía, de manera que el problema se presenta en sus obras no como una reedición del de la cosmología racional sino como un replanteamiento desde la base, que nos lo ofrece en términos nuevos y puesto a la luz de un contexto inusitado tanto para el sentido común vigente como para el racionalismo teórico moderno. El único antecedente que Heidegger reconoce a su propio planteamiento del problema del mundo en el siglo XIX se encontraría, según este autor en la obra de Dilthey.

Pero antes de referirnos a la manera como Husserl se ve puesto frente a la necesidad de abordar esta cuestión que había dejado de ser tema de la filosofía, conviene que consideremos cuáles fueron las representaciones que florecieron en sustitución de un tratamiento filosófico explícito del asunto. Pues resulta obvio que ni los pensadores ni el público ilustrado carecieron de convicciones acerca de lo que era el mundo a causa de la abstención de la filosofía. Esta abstención no podía tener otra consecuencia que dejar libre el campo para el dominio de representaciones no críticas, no examinadas, sobre la "naturaleza" del mundo.

Desde que la filosofía, interesada sobre todo gnoseológicamente, entendía que su esfera propia era la exploración de la conciencia, no le resultaba difícil aceptar que, como una consecuencia que se derivaba de sus propios planteamientos básicos, el mundo "real" o mundo de las cosas fuera el dominio de las ciencias especiales. Estas últimas se ocupan, es verdad, no del mundo en su unidad sino de él en tanto que constituido por una variedad de objetos cuyo estudio exige una diferenciación de la ciencia: lo físico, lo orgánico, lo químico, lo económico, etc. Cada especialidad científica dice algo sobre el mundo desde la particular perspectiva a partir de la cual separa del conjunto de la realidad el grupo de objetos relativamente homogéneos que son el tema de esa ciencia. La unificación de todos estos conocimientos especiales, o la restitución de la unidad del mundo real en la ciencia, sería posible una vez que las ciencias especiales hubieran progresado tanto como para entrar a formar parte de un sistema de conocimiento que no dejara ni lagunas entre un campo de estudio y sus áreas vecinas, ni sectores inexplorados dentro de un mismo sector científico. Pero mientras las ciencias estuvieran comprometidas en este desarrollo que las aproximaba cada vez más a su integración y unificación sistemática que entregarían, al fin, una representación adecuada y cabal del mundo real, el científico, y en su seguimiento, también el filósofo y la opinión educada, anticipaban desde ya una cierta noción de lo que era ese mundo real de cuyo conocimiento se ocupan las ciencias. Este proyecto mismo del desarrollo de la ciencia en todas las direcciones posibles presuponía una tal noción anticipada de mundo: sólo porque el mundo no era otra cosa que el conjunto o la totalidad de los objetos de la experiencia científica progresiva, cabía esperar del conjunto

de ellas el conocimiento integrado del mundo. Si la ciencia clásica dependía para la realización de su programa del supuesto de que el mundo era un conjunto interrelacionado de fenómenos u objetos que se manifestaban, entonces esta exigencia interna de la ciencia correspondía, en la noción anticipatoria del mundo, a la idea de la determinación universal o vigencia general del principio de causalidad. La anticipación de una cierta idea del mundo como conexión real determinada en sí y fija de una vez para siempre, hacía posible y sigue haciendo posible la ciencia, y ella, fundada en tal anticipación, confirma y llena de contenidos a esta noción. Es cierto que, a pesar de la amplia influencia de esta idea de mundo, influencia que se fue consolidando y expandiendo a medida que el prestigio de la ciencia alcanzó a sectores cada vez mayores de opinión, no dejaron de levantarse objeciones y dudas contra la noción de mundo que lo piensa como una suma total de objetos singulares. Pues aunque nadie discutiría que la ciencia tiene que fundarse sobre los supuestos que hacen posible su existencia y fecundo su trabajo, de ello no se sigue necesariamente que estos supuestos sean obligatorios también para todas las formas de la experiencia y hasta se puede negar que todo saber, para serlo auténticamente, tenga que tener los caracteres del conocimiento tal como se da en algunas ciencias singularmente exitosas. Cuando pensamos la unidad del mundo, ¿se nos da esta unidad siempre y en todos los casos como el producto de una suma, como una agregación de elementos discretos, separados, como acoplamiento de objetividades o de distintos campos de objetos, o. más bien, como una unidad previa a toda distinción o separación?

En la filosofía de Hegel y en los sistemas idealistas en

que culmina la tradición filosófica moderna, la unidad del mundo estaba fundada en la unidad del espíritu, por cuanto esta forma de idealismo entiende que el mundo objetivo no es otra cosa que una función mediante la cual el espíritu se exterioriza, se objetiva frente a sí mismo, para conocerse mejor, o sea, objetivamente. No es raro que las ciencias y las mentalidades científicas se negaran a reconocer que este mundo de que hablaba el idealismo, constituido por el espíritu y para que el espíritu pudiera satisfacer en esta su "producción" su propio destino de llegar a ser autoconocimiento, no es raro, digo, que las ciencias se negaran a aceptar que éste era el mismo mundo real de cuyo estudio ellas se ocupaban. Desde luego porque las ciencias consideraban el mundo de los objetos como un conjunto de entes autónomos y plenamente determinados antes e independientemente de que los hombres se propongan investigarlos. La independencia y autosubsistencia de las partes componentes y del todo que resulta de ellas son aspectos básicos de la noción anticipada del mundo como totalidad, de que dependió la marcha de la ciencia. Acompañó a la vigencia de este concepto del mundo pensado desde las ciencias de la naturaleza y en relación con ellas, una general reacción antifilosófica que conocemos con el nombre de positivismo. Sus representantes no fueron sólo hombres de ciencia y personas cuyas opiniones procedieran muy directamente de la ciencia, sino que gentes de todos los sectores de la cultura. Hubo entre ellos inclusive filósofos, los que sintieron que era urgente una reforma de la filosofía que la convirtiera en una pura teoría del conocimiento científico; asi se la restringiría al único campo de investigación de que las ciencias especiales no se ocupaban ellas mismas y se le prestaría un servicio al progreso del conocimiento del mundo. De modo que pare-

cía haber quedado definitivamente establecido que de ahí en adelante las ciencias se encargarían de decir lo que las cosas son y la filosofía se limitaría a reflexionar acerca de lo que son las ciencias.

Pero este relativo consenso en una cierta noción de mundo no estaba destinado a durar en forma indefinida. La filosofía, desde luego, no se sujetó a la función que el positivismo y el cientificismo le asignaban y porque no lo hizo es que en el siglo xx llega a preguntar explícitamente por cosas y representaciones cuyo sentido parecía poder darse por descontado y conocido: entre otras, por el sentido de "mundo". En las primeras etapas del pensamiento de Husserl nos vamos a encontrar con una serie de análisis fenomenológicos aparentemente ajenos al problema del mundo. Pero son estos análisis los que llegarán a ser la ocasión y la base de su planteamiento posterior; a partir de ellos es que Husserl critica la noción de mundo como suma total de objetos. Husserl se propone describir lo que él llama la experiencia pura, o sea, la experiencia tal como se presenta en forma inmediata para el que la vive. Para conseguirlo, piensa, hay que evitar metódicamente la interferencia de todos aquellos elementos que puedan perturbar la captación de lo que ocurre en la conciencia en "contacto" con sus objetos. De lo que se trata en las etapas iniciales de la fenomenología es de dar cuenta de la permanente correlación conciencia-objeto en la que cada variación de uno de los términos corresponde a una variación del otro. En este punto de partida, y luego también más adelante en los planteamientos más generales de su filosofía, Husserl se mantiene dentro de la problemática y las concepciones decisivas de la filosofía moderna. El predominio del proble-

ma del conocimiento, la anterioridad de la relación teórica con la realidad respecto de todo otro tipo de conexión con ella, la posibilidad abierta al filósofo de desprenderse de toda ligazón con su existencia individual, social e histórica, hasta convertirse en una pura conciencia cognoscente, etc., son caracteres que la fenomenología husserliana comparte con la filosofía moderna a lo largo de la mayor parte del camino de su desarrollo. Pero entre los resultados que va produciendo el enorme y sostenido esfuerzo de Husserl por describir la experiencia aparecen verdades inesperadas que llevarán al filósofo a cuestionar más tarde por lo menos algunos de sus planteamientos iniciales. De manera que, no obstante la comunidad primera del programa husserliano con las bases y los problemas decisivos de la tradición moderna, es en el seno de la fenomenología y durante el curso de su desarrollo, donde se logra lo que está destinado a separarla de aquella tradición Aunque esta separación no se cumple cabalmente en la obra del mismo Husserl sino, más bien, en la de sus discípulos, estos últimos toman pie en los resultados del maestro para volverse infieles a su programa de trabajo y a su método. Pero por ahora nos interesa la manera como para el propio Husserl se tornan problemáticos algunos de los motivos determinantes del pensamiento gnoseológico. La descripción fenomenológica detallada y rigurosa de la percepción, esto es de los actos mediante los cuales captamos la presencia inmediata de un objeto, le revelará muy luego que la representación según la cual la oposición mutua sujeto-objeto es el esquema general de toda experiencia digna de su nombre, reclama una revisión crítica. Más tarde se le hará necesario a Husserl poner en discusión también otros supuestos y posiciones básicas de la filosofía moderna y, aunque su separación de ella no

llega a ser nunca muy radical, es precisamente en aquellos puntos en que su obra rompe con ella donde toman pie los renovadores de la filosofía contemporánea.

Repitamos, para retomar nuestro tema, que es a propósito del análisis de formas particulares de experiencia, y en especial de las de la percepción, que encontramos en los escritos de Husserl la cuestión del mundo. La percepción es captación de algo dado de cuerpo presente, aquí y ahora; la cosa percibida significa algo para quien la capta, tiene un sentido para el sujeto. La descripción debe dar cuenta de este sentido en la forma más completa posible Ahora bien, resulta que el análisis de la percepción revela que los objetos que se nos presentan de esta manera no se nos dan nunca como objetos aislados o solitarios sino que siempre insertados en un contexto mayor que rebasa su presencia objetiva. Desde luego ya para comenzar a percibir esa silla que tengo cerca es necesario que ella se destaque, diferenciándose como tal cosa singular, de un fondo o trasfondo, que no es ella y que puede, según la ocasión, estar formado por otras sillas, por una pared, por el piso sobre el que reposa, etc. El fondo frente al cual la cosa se convierte en el tema explícito de mi acto de percibir puede o no, según los casos, ser captado junto con la cosa: puedo, por ejemplo, estar percibiendo el contraste de colores entre la pared y la silla o puedo no atender explícitamente en ese momento a ninguna relación expresa entre ambos. Pero, en todos los casos, siempre está abierta la posibilidad de que, sin dejar de atender a lo que en el momento percibo, convierta en tema explícito de mi acto de percibir a la manera como la cosa singular se destaca de su fondo. Es necesario, por lo tanto, concluir que estas posibilidades abiertas de ir

completando mi percepción de esta silla mediante la consideración de nuevos aspectos suyos que voy sintetizando con los anteriores, son parte de la manera como se me da la presencia de un objeto. Los momentos sucesivos de esta experiencia y mientras no cambia la identidad del objeto, forman parte de su sentido completo, del significado que el objeto tiene para mí. Por otro lado el análisis muestra que esa silla que se destaca con tales y tales características de un trasfondo que posee actualmente para mí en forma más o menos vaga tales otros caracteres –si no se me diera ninguna diferencia entre cosa y trasfondo no percibiría la cosa de ningún modo–, esa silla se me presenta como silla dentro de esta pieza y esta pieza a su vez situada en un cierto edificio, que se encuentra en la calle donde vivo, en la ciudad de Santiago, y esta ciudad…, etc. Es cierto que estas prolongaciones de la situación del objeto, es decir, las situaciones que abarcan la posición de esta silla en la pieza, son potencialidades de la experiencia perceptiva que no son todas ellas simultáneamente temas de la percepción actual. Pero ninguna experiencia es instantánea o puramente actual[1] sino un proceso que dura en el tiempo; ella, como cualquier otro proceso temporal contiene en sí, mientras dura, posibilidades no actualizadas, o dimensiones futuras de la misma experiencia. Cuando me muevo en torno de esta silla, que hasta ahora he percibido sólo por delante, voy completando, desde mis nuevas posiciones, la experiencia parcial de ella que tuve desde mi posición inicial. Igual cosa sucede cuando sigo con la atención las "señales" que me indican que la silla está situada en esta pieza y esta pieza, a su vez, en un cierto edificio, etc.: gracias a estos momentos voy actualizando aspectos de una y la misma experiencia a lo largo de líneas que ya están diseñadas en la primera

captación de esa presencia y que pertenecen, por lo tanto, al sentido completo que la experiencia tiene para mí que la voy viviendo.

Las cosas de la percepción remiten, entonces, a un fondo del cual su presencia se destaca y a un entorno espacial en el cual están situadas. El análisis fenomenológico progresivo probará que ellas pertenecen también siempre a un contexto temporal. Lo que nos interesa destacar aquí es la conclusión según la cual en el modo mismo tan familiar de librársenos la presencia directa de cosas, se nos muestra, con estas presencias mismas, un horizonte que les pertenece en tanto que cosas situadas y diferenciadas de otras o singulares. Es, pues, al nivel de la pura percepción y sin necesidad de allegar ninguna teoría o construeción conceptual *ad hoc*, que las cosas aparecen a la vez como destacándose de…, y como insertadas en un contexto en el que son lo que son. Este contexto gcneral que se muestra con ellas y a través de ellas en forma inmediata es, en tanto que contexto total, el mundo.[2] Si continuamos después describiendo el significado o sentido de este horizonte que se nos da a través de una cosa directamente percibida, tendremos que agregar que además de ser éste el horizonte del objeto es también nuestro propio entorno, o mundo alrededor nuestro,[3] aquel en que nos encontramos como percipientes. En tanto que tema actual de nuestra conciencia el horizonte del objeto de que se trata en cada caso, es parte del mundo o un aspecto suyo, parte y aspecto que a su vez remiten, desde su parcialidad, al todo mayor en el que están situados.

El "objeto" de la percepción no puede, pues, ser descrito ni como aislado y cerrado sobre sí, ni como suelto de toda conexión o absoluto; tampoco como un algo enfrente de la conciencia, contenido entre límites rígidos en el interior

de los cuales se agota su sentido. O dicho en términos rigurosos, lo que la percepción tematiza no es *sólo* un objeto sino mas bien un "objeto" situado en un contexto abierto en muchas direcciones diversas que apuntan, cada una, hacia vías posibles de un más acabado conocimiento del asunto de que esa experiencia se ocupa. Así, a propósito de un tipo de actos de conciencia se comienza a perfilar una de las determinaciones propias del mundo tal como será pensado posteriormente en la filosofía de Husserl: el mundo es el horizonte general de todo lo que puede llegar a ser contenido de la experiencia. ¿Qué quiere decir esto? No es que Husserl pretenda que el mundo mismo pueda nunca llegar a ser un objeto de experiencia que yo como sujeto tengo por delante y puedo considerar desde diferentes pun.tos de vista. El mundo nunca se me ofrece entero actualmente, nunca se me da en su totalidad como la silla en la percepción u otros asuntos en el recuerdo, en la imaginación, en el deseo, en el juicio. Desde luego, no se me puede ofrecer una presencia del mundo en esta forma porque toda experiencia particular, todo acto de conciencia, son experiencia y acto en el mundo o intramundanos. Pero a pesar de sustraerse en su conjunto como *objeto* de experiencia, ello no me autoriza a decir que el mundo escapa en todo sentido a las experiencias particulares, de manera que resultara ajeno a ellas hasta el momento en que lo construyo en mi conciencia por agregación de contenidos singulares. Tal como vimos a propósito de la percepción, el mundo se manifiesta en los actos de darse cuenta, de captar cosas que están en el espacio y en el tiempo, pero esta manifestación pertenece a la experiencia no en la forma de un objeto sino en la de un horizonte inseparable de ella. El mundo es una estructura inseparable de los actos singulares de la

conciencia en dos sentidos diferentes: sólo en relación con él el objeto del acto tiene un sentido determinado, es éste aquí y ahora, definido por su pertenencia a una situación que contribuye a determinarlo tanto o más que su color, su figura o su tamaño. Pero además, y también por ello es imposible segregar la estructura "mundo" de las experiencias de cosas singulares, esta estructura es la que diseña de antemano las vías a lo largo de las cuales la percepción de algo parcial se completa y perfecciona mediante la actualización de aspectos siempre nuevos que voy integrando con las fases anteriores de la misma experiencia. Toda conciencia de objeto, de cosa, de realidad o irrealidad, es conciencia de objeto en el mundo, de cosa *mundana*, de realidad o irrealidad de lo *intramundano*. Esta referencia permanente al mundo es una característica universal de todos los actos de la que Husserl llama la conciencia en actitud natural (a diferencia de la conciencia metódicamente modificada). Durante el ejercicio espontáneo de nuestras capacidades de darnos cuenta, afirmar o negar, echar de menos, querer o imaginar, contamos ya siempre, antes de reflexionar sobre esta confianza, con un mundo realmente existente y cuya realidad aceptamos tal como se nos ofrece. En el caso de la percepción que hemos examinado antes, la captación del "objeto" con su horizonte es, en las condiciones habituales del darse cuenta, la captación de un algo individual realmente existente en el contexto de la realidad general. En la instancia particular de la percepción encontramos, pues, un ejemplo de este rasgo necesario de la vida consciente natural. Las experiencias varias presuponen. entonces, una posición o tesis de un mundo realmente existente. Cuando formulamos un juicio acerca de la existencia de una cosa no hacemos sino volver explícito, convertir expresamente

en tema, algo que ya está contenido en forma irreflexiva, previa, en la experiencia antepredicativa de la realidad en general,[4] Husserl dice: "Pero el mundo presente (*vorhanden*) de que tengo conciencia todo el tiempo que estoy despierto, no se agota tampoco en lo que intuitivamente está copresente de manera clara u oscura, nítida o borrosa, y que forma un contorno permanente alrededor del campo perceptivo actual. El se extiende, más bien, ilimitadamente. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado [...] está en parte penetrado, en parte rodeado, de un horizonte oscuramente sabido de realidad indeterminada. Puedo penetrarlo con miradas iluminadoras de la atención y tener éxito a veces. Actos de presentación que logran determinar...sacan para mí algo de allí..., el circulo de lo determinado se amplía a veces tanto que la relación con el campo actual de la percepción como contorno central, queda establecida. Pero en general el resultado es diferente: una bruma vacía de oscura indeterminación se puebla de posibilidades o conjeturabilidades intuitivas y queda prefigurada sólo la forma del mundo, precisamente como "mundo". El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito; o sea, que el horizonte nebuloso y nunca cabalmente determinable existe necesariamente". "Y este mundo existe para mí no sólo como un mundo de cosas sino que, con idéntica inmediatez, como mundo de valores, de bienes, como mundo práctico".[5]

Esta creencia en la realidad, esta confianza en el mundo nunca quebrantada o puesta en duda por la conciencia en actitud natural, no son, por cierto, tema de reflexión para ella. Más bien lo caracteristico es que no hayamos pensado nunca en que contamos con el mundo y lo damos ya siem-

pre por sentado cuando afirmamos o negamos, percibimos o deseamos. Tal vez fuera conveniente ilustrar con un ejemplo esta peculiarísima relación en que están nuestras experiencias naturales con un cierto saber confiado del mundo y que hacen de éste, como lo llama Husserl, el suelo universal sobre el que tenemos que estar ya parados con entera confianza para que tenga sentido cualquier acto o progreso especifico de la experiencia. Me parece que este carácter de "base confiable a partir de la cual…", o "ámbito seguro dentro del cual…", que tiene la estructura "mundo" en la experiencia consciente puede ser ilustrado si la comparamos con la situación en que nos encontramos en el teatro como espectadores. Asistimos allí a las peripecias sucesivas que hacen el argumento de la representación, a las conductas de los actores, al despliegue de los escenarios que cambian de episodio en episodio. No pensamos *explícitamente* que nos encontramos en el teatro; nuestra atencion, ocupada enteramente por el espectáculo, no se detiene a reflexionar sobre nuestro papel de espectadores. No nos paramos tampoco a considerar nuestra posición espacial dentro del edificio, organizado para servir al montaje de espectaculos, ni somos conscientes de que la obra que vemos ha interrumpido el flujo de nuestra vida cotidiana y ha venido a sustituir con todos sus sucesos maravillosos nuestras ocupaciones y experiencias más habituales. Y, sin embargo, aunque no pensamos expresamente que cada aspecto de la situación obtiene el sentido que le damos porque ocurre en el teatro o. mejor, porque es parte de la situación "en el teatro", conocemos la situación entera como "teatral" todo el tiempo de un modo inexplícito. Si no la supiéramos así sin pensarla expresamente, no podríamos comportarnos de un modo de continuo adecuado a la situación "en el teatro" y hacerlo

sin proponérnoslo. Pues el comportamiento adecuado del espectador es muy peculiar y diferente del que corresponde a otras circunstancias. La prueba de que comprendemos "estoy en el teatro" sin pensarlo es que nunca se nos ocurre intervenir en la acción de la obra para desviar su curso en un sentido que nos resultaría satisfactorio según las normas de nuestra vida cotidiana. Ni cuando el villano golpea al niño indefenso nos levantamos de nuestros asientos para impedirle la acción. Y no lo hacemos porque tenemos un cierto tipo de saber de la situación total, estamos confiadamente entregados a ella, ubicados en medio de algo dado por supuesto que abarca en la forma más natural no sólo aquello que desfila frente a nosotros como espectáculo sino también a nosotros mismos como testigos inmóviles, sólo por dentro conmovidos, de los sucesos más extraordinarios. Hay, pues, una conciencia inexpresa, implícita de esta situación general "en el teatro" que abarca y determina el sentido de todo cuanto ocurre allí y que yo, como espectador, voy viviendo. Creo, confío, estoy entregada, afirmada sobre esta estructura general pero no reflexiva o pensada de mi experiencia actual. Esta confianza y familiaridad, afirma Husserl, la tenemos con el mundo. El mundo es una estructura general de la experiencia consciente previa a todo juicio o acto expreso de toma de conciencia de objetos mundanos, los cuales la implican o presuponen en su actualización. El mundo resulta ser aquel suelo fiable, aquella "situación" omniabarcante y, siempre ya de algún modo vago, conocida, que nos hace posible el acceso a todo lo que se muestra o sucede para nosotros. El mundo hace posibles y orienta todos los sentidos y significaciones que tienen o pueden llegar a tener los temas explicitos de la experiencia, las cosas reales y sus relaciones.

¿Pero qué quieren decir estas afirmaciones en las que se habla del mundo como una estructura de la experiencia? Para entender la intención y el alcance de lo que Husserl sostiene recordemos que los análisis en los que se revela la función de la estructura "mundo" son análisis destinados a describir la experiencia tal como se da al que la vive. Se trata de alcanzar el plano de la experiencia primordial o fundamental y decir qué es lo que se presenta allí ateniéndose estrictamente a lo que se muestra. En esta experiencia originaria o primera se revelaría el mundo en su sentido fundamental o básico, aquel que estaría presupuesto o implicado en todas las elaboraciones posteriores, las interpretaciones más o menos mediatizadas de las ciencias, la moral, la teología, el sentido común, etc. El propósito de los análisis fenomenológicos no es en modo alguno el de sostener que este sentido básico y esencial que está presupuesto siempre que se le da una acepción específica al término "mundo" pueda sustituir o desplazar los conocimientos especiales y objetivos o subjetivos que sobre el mundo nos ofrecen las interpretaciones especiales, logradas a partir de esta experiencia primaria. Se trata de recuperar las significaciones primarias que entran en las elaboraciones posteriores de la experi encia, pues. conociéndolas, es posible reconstruir y comprender la génesis de estas elaboraciones en relación con su común fundamento, y apreciar adecuadamente la esfera de su validez. Tanto las ciencias como cualquier otro sistema de conocimientos o representaciones dotadas de sentido cuentan ya, para poder constituirse, con este nivel de la experiencia que Husserl quiere describir. Es en este nivel fundamental en que se muestra la estructura "mundo" con su sentido de suelo fiable en el que es posible orientarse

y actuar de muchas maneras diferentes.

Conviene que relacionemos esta tesis de Husserl con la idea de mundo como el conjunto o suma total de objetos, que se había generalizado con el predominio de la manera de ver y la actitud de las ciencias naturales. Ateniéndose estrictamente a lo pensado en esta última noción vemos que ella hacía depender a nuestra conciencia del mundo de la conciencia de objetos aislados, de modo que si planteáramos el problema de cómo se genera en nosotros la idea de un conjunto completo de todos los objetos, nos veríamos obligados a responder que ella sólo puede formarse poco a poco, por acumulación de experiencias parciales. Lo que revelan los análisis husserlianos se opone directamente a esta concepción. No es la noción de mundo la que se forma a partir de los muchos objetos sino la experiencia de cada objetividad la que depende, por una parte, del horizonte general de un mundo en el que las objetividades diferenciadas se nos muestran y, por la otra, de la tesis general, propia de toda conciencia en actitud natural, que da por descontada la realidad independiente tanto del conjunto como de sus partes o aspectos, de la creencia en la realidad del mundo y en la de las cosas u objetos mundanos. Viene, en suma, a quedar invertida la relación entre mundo y cosas: no es el primero el que depende de los últimos sino al revés. Esta inversión está llena de graves consecuencias teóricas. No la menor entre ellas consiste en que la filosofía tomará pie en esta inversión para poner en discusión de aquí en adelante el supuesto derecho exclusivo a la verdad del conocimiento cientifico acerca del mundo. Lo que las ciencias que lo estudian nos enseñan sobre el mundo conserva su validez y su justificación pero tanto esta validez como esta justificación son limitadas y relativas al hecho de que la ciencia sólo se

ocupa de objetos, o es la actividad sistemáticamente objetivadora por excelencia. Sus procedimientos y sus resultados dependen de una forma anterior de experiencia sobre la que ellos se construyen confiadamente, sin examinar sus estructuras universales ni su verdad. A causa de que las ciencias especiales del mundo no representan nuestra experiencia originaria de él no pueden ser tampoco el modo único y exclusivo en que éste se nos revela. Más bien, por el contrario, si la relación teórica con objetividades presupone una forma anterior de experiencia que no lo es sólo de cosas aisladas, entonces el conocimiento científico en general y la idea de mundo que le pertenece son formas derivadas de un saber más fundamental al que elaboran en una forma peculiar. La fenomenología se propone despejar nuestra mirada para esta experiencia primaria en la que se fundan las otras que la suponen.

En la obra posterior de Husserl el concepto de mundo se convierte en un tema central de sus investigaciones y en un problema de tan vasto alcance que los resultados que el filósofo va obteniendo de su reflexión llegan a amenazar a las mismas bases de la fenomenología. El mundo muestra, por fin, ser mucho más que una mera función teórica de la subjetividad del sujeto cognoscente y se presenta a la experiencia más bien como "mundo vital" o mundo de esa vida que está en la base de la posibilidad de que haya algo así como teoría.

NOTAS

[1] Cf. el distingo de Husserl entre conciencia en el modo de la actualidad y en el de la inactualidad, en *Ideen…*, I, ed. cit., págs. 78-79. “La cosa específicamente captada tiene su contorno que aparece con ella de modo perceptible…”, ibid., págs. 274-5. Cf. también *Cartesianische Med.*, ed. cit., § 19, págs. 81-83 y § 28, pág. 97; *Erste Philosophie*, II, Hua. VIII, pág. 45.

[2] *Ideen…* I, ed. cit., págs. 58-59 y 111-112. Cf. también *Erfahrung und Urteil*, Claasen, Hamburg, 1954, §§ 10 y 11, págs. 38-51.

[3] “De esta manera me encuentro con que como conciencia despierta estoy siempre, y sin que jamás pueda modificarlo, en relación con el mundo, que es uno y el mismo aunque sea cambiante en cuanto al contenido. Él está siempre presente para mí y yo mismo soy un miembro suyo”. *Ideen* I, ed. cit., pág. 59.

[4] *Ideen* I, ed. cit., pág. 64. Cf. *Erste Philosophie*, II, ed. cit., pág. 367; *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pág. 328.

[5] Ideen I, ed. cit., págs. 58-59. Cf. también *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pág. 33.

III La idea de mundo en Husserl

LA EXPERIENCIA depende, en último término, de que se nos den de cuerpo presente y como ellas mismas, aquellas cosas de que se ocupa. La verdad de los juicios y en general la validez de todo saber, están irremisiblemente ligadas a los momentos de pasividad receptiva en que somos afectados por las entidades individuales acerca de las cuales juzgamos y sabemos; sin este ofrecerse de las cosas mismas evidente e inmediatamente, tanto la acción cognoscitiva expresa como la acción práctica carecerían del sustrato real que les da sentido y validez. Este dársenos de las cosas, su existencia y su ser singularmente determinado, es lo que Husserl llama experiencia en su sentido más amplio. Pero esta experiencia que alimenta y sostiene la verdad del conocimiento y el sentido de la acción, no consta de momentos aislados de evidencia de objetos presentes aisladamente: ella abarca también las posibilidades de las cosas, sus verosimilitudes, las modificaciones de lo experimentado antes, y las expectativas de lo que vendrá. Las cosas que se nos dan cambian, crecen, son aniquiladas: la experiencia incluye todas estas modificaciones de su existencia y sus determinaciones, las recuerda y las prevé, las considera probables o se concentra en su presencia actual e inmediata. La experiencia es, en suma, el tejido de las evidencias inmediatas de la vida consciente y de sus modificaciones, que nos ofrece o libra la realidad misma. Los actos expresos de la vida teórica de la conciencia, razonar, juzgar,

deducir, relacionar, etc., dependen de la experiencia en el sentido que, sin ella, les faltaría la conexión con la realidad que los convierte en verdadero conocimiento. En el tejido de evidencias que es la experiencia siempre cabe corregir partes especiales, suprimir aspectos y sustituir conexiones particulares; pero cada uno de estos cambios supone que haya en general este darse de las cosas "en persona" y, en especial, la evidencia particular de algo que antes tuvimos por otra cosa.

En sus estudios sobre la genealogía de la lógica Husserl sostiene que para aclarar el problema de la evidencia o verdad del juicio predicativo, es necesario considerar antes el de la evidencia como tal. La verdad de un juicio, a diferencia de su mera pretensión de verdad, depende de la experiencia directa o indirecta de aquello acerca de lo cual se predica en el juicio. "Dondequiera que entre en juego una actividad de juzgar o una actividad de pensar de cualquier clase, ya sea expresa o inexpresamente, ha de haber ya objetos representados en forma vacía o dados como ellos mismos; todo pensar supone objetos dados con anterioridad …[Los objetos] han de ofrecerse previamente de tal modo que su estar dados (*Gegebenheit*) haga posible desde sí el conocimiento y el acto evidente de juzgar".[1]

Formulada en toda su generalidad, la tesis de Husserl es la siguiente: toda actividad teórica, si ha de lograr efectivamente su fin, que es el de acabar en conocimiento de la realidad, está remitida a la experiencia preteórica en que se nos libra la presencia inmediata de las cosas. En estas investigaciones Husserl habla de la experiencia prepredicativa porque su tema es el juicio predicativo; pero la doctrina de que el conocimiento se genera a partir de una experiencia previa, que posee una evidencia propia, está

expresada con máxima generalidad: "todo pensar supone objetos dados con anterioridad".[2] La evidencia del conocimiento que se articula en juicios se genera a partir de la evidencia de las cosas acerca de las cuales se juzga, de las que llegan a ser conocidas.

Ya hemos recordado antes, sobre todo a propósito de los análisis fenomenológicos de la percepción, que, aunque el tema de los actos mediante los cuales tomamos conciencia de algo sea individual, no por ello es un objeto aislado o cerrado sobre sí. Por el contrario, dijimos, siguiendo a Husserl, cada instancia individual se destaca de un fondo y pertenece a un contexto. La experiencia de individuos que se nos dan como ellos mismos es, ya en sus formas más simples, experiencia del mundo o experiencia mundial. ¿De qué manera se da el mundo, entonces, a propósito de y junto con los actos de captación de individuos? También a ello hemos aludido ya: en este nivel de la experiencia primordial el mundo no es un tema explícito, actual, de la conciencia, ni un problema para la reflexión, sino sólo el término al que apunta una comención, ligada a la mención de lo individual; el mundo previamente existente desde donde se destaca esto que capto. Correlato de una opinión, de una creencia, el mundo no es todavía ni expresamente conocido, ni expresamente desconocido: es familiar y confiable, aquel ámbito que tomamos pasivamente como existente y al que aceptamos como real ya antes de toda actividad o interés teóricos y prácticos. El acto expreso de conocimiento no se inicia, pues, a partir de la nada sino que, más bien, desde una evidencia creída en la totalidad de lo que existe. Esta totalidad que es el mundo se va haciendo expresa, se va llenando de contenidos específicos a través de actos que se ocupan de aspectos especiales suyos,

pero ha de estar puesta, téticamente afirmada como real, para que tales actos sean posibles y reveladores, y lo que se pone en evidencia en cada toma de conciencia es justamente este algo especial, individual, porque es una faceta, un aspecto de una totalidad que lo abarca, sobrepasa y precede. Aunque el mundo como totalidad contenga lo indeterminado aún, lo desconocido, es necesario que sea y que yo lo tenga como me lo manifiesta la creencia en su ser para que pueda distinguir en su seno lo que conozco de lo que aún flota para mí en la imprecisión e indeterminación. De este modo el horizonte general e impreciso de toda experiencia de algo individual, en tanto que el mundo al que este ente pertenece, diseña las posibles vías de completación de esta experiencia, anticipando, a partir de la experiencia previa, los caminos del conocimiento posterior posible. En conclusión, la conciencia del mundo es una estructura fundamental de la experiencia, de la que ésta depende tanto en su ser como en sus posibilidades de progreso y perfeccionamiento. Desde el punto de vista de los correlatos de la conciencia, el mundo es la totalidad que alberga en sí a todos los objetos pasados, presentes y futuros, de cualquier experiencia posible, que será, por lo tanto, siempre y necesariamente, experiencia de tal o cual cosa *en el mundo*.[3]

Pero a Husserl no le interesa sólo distinguir entre diversos niveles de vida consciente, entre experiencia preteórica y conocimiento, entre lo básico y aquello que precisa de lo fundamental para llegar a constituirse. Fiel, a pesar de todo, a la concepción tradicional de la verdad, según la cual el lugar propio y primero de ella está en la subjetividad cuando ésta se piensa a sí misma y coinciden plena y evidentemente el acto de pensar y lo pensado en

él, la fenomenología husserliana se propone convertir a la conciencia misma en tema de descripciones esenciales.[4] Pues retrocediendo a la conciencia y sus actos se ganaría el acceso al origen primero donde se gestan las presencias de las cosas. Los actos de conciencia son productivos; logran eficazmente darnos aquello que, cuando estamos en una actitud irreflexiva, tomamos como ofreciéndose solo, sin nuestra participación. Con el fin de acceder, pues, al laboratorio del mundo y de las cosas mundanas, hay que proceder a aislar, a separar al objeto del acto que lo capta o lo piensa: así lograremos describir el carácter de las diferentes operaciones de conciencia capaces de librarnos las diferentes presencias de las cosas o contenidos de experiencia. La conciencia es capaz de muchas funciones diversas; a esta variedad de sus actos corresponde la de sus correlatos o múltiples formas de presencia de temas: en el recuerdo, en la imaginación, en el juicio, en el deseo, etc. Uno y el mismo tema se me da de manera diferente según el acto mediante el cual es el tema actual de mi consideración. La fenomenología tiene, pues, dos vertientes descriptivas: la descripción de los diversos contenidos que se presentan en la conciencia y la de los diversos actos gracias a los cuales se muestran esos contenidos. Las dos descripciones remiten una a la otra y se clarifican mutuamente pues la conciencia es intencional, como la llama Husserl, o conciencia de algo, ocupada, por su carácter de conciencia, siempre con algo que es su tema. Por lo tanto, cualquier cosa que descubro sobre la conciencia cuando describo sus actos, la descubro simultáneamente también sobre la manera como se me muestran efectivamente, o pueden mostrárseme, las diferentes objetividades de que ella se ocupa. Y lo mismo vale de la descripción de los objetos respecto de las fun-

ciones de la conciencia, por cuanto sólo hay objetos en el contexto de alguna experiencia actual o posible.

De manera, entonces, que si el fenomenólogo ha de poder discriminar, entre las muchas experiencias que reclaman ser tenidas por verdaderas, cuáles lo son efectivamente y cuáles sólo lo pretenden, tiene que averiguar cómo se generan, de qué actividad de la conciencia proceden, cuál es la función consciente que las originó. Para ello, y provisoriamente, pone entre paréntesis al tema que reclama el asentimiento, suspende el juicio sobre su realidad o irrealidad, su ser de este o de otro modo, y atiende sólo a su origen en los actos que lo han hecho aparecer y lo han constituido en lo que es para la experiencia. Se traslada así, mediante la reducción purificadora, de un terreno en el que sólo se pueden lograr verdades conjeturales a uno de verdades absolutas e indudables. Pues la inmanencia de la subjetividad, a la vez que lugar de origen de la experiencia y el conocimiento, se convierte, una vez explorada reflexivamente, en el fundamento a partir del cual cabe justificar racionalmente a todas las funciones de la vida consciente. "…Ninguna percepción, por completa que sea, puede proporcionar, en su esfera, algo absoluto; con ello está esencialmente relacionado que toda experiencia, por amplia que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado…no exista… Siempre puede ocurrir que el trascurso posterior de la experiencia obligue a abandonar lo téticamente afirmado y justificado en términos de experiencia… En la esfera de las vivencias [esto] es esencialmente imposible. En esta esfera absoluta del presente vivo e inmanente no hay lugar para el conflicto, la apariencia o la alteridad. Es una esfera de la posición absoluta."[5]

La descripción de los actos como puros actos debería dar

como resultado un saber universal de la vida "productiva" de la conciencia. Si tomamos así en su conjunto a este universo de las "capacidades" humanas de experiencia, tendremos que decir que el correlato que le corresponde es el universo de sus temas posibles, o el mundo en su conjunto. Toda la variedad de los aspectos en que se me presenta el mundo y la diversidad de los modos de dárseme esta multiplicidad son los productos de las diferentes funciones intencionales y constitutivas de la conciencia según la he llegado a conocer reflexionando sobre ella. Pero inmediatamente que decimos esto se nos presenta un problema que merece atención. Ya hemos explicado los resultados de análisis anteriores de Husserl, según los cuales en las experiencias de la percepción, y de otras en que de algún modo se nos libra mediata o inmediatamente la presencia de algo particular, el mundo es precisamente aquella totalidad previa, aquel horizonte en el que está insertado lo que aparece, aquello que hay ya siempre que dar por descontado y en el que nos encontramos tanto nosotros como los temas de nuestra experiencia. ¿Qué sentido puede tener, si el mundo es lo anterior a cada experiencia particular, sostener ahora que es constituido, o el correlato necesario del universo de los actos productivos de la conciencia intencional? ¿Cuál es al fin la tesis de Husserl: que tiene que haber un mundo para que haya experiencia o tiene que haber muchas experiencias para que haya mundo?

El mundo y la conciencia intencional dirigida a él son pensados por la fenomenología como polos de una correlación indisoluble porque cada uno necesita del otro para ser lo que es: no hay mundo sino en una experiencia. No hay sujeto consciente que haya llegado a serlo de otro modo que referido al mundo, a través de los procesos de irlo co-

nociendo e ir actuando sobre él. La conciencia se constituye ella misma como el universo de sus funciones diferenciadas sólo en tanto que dirigida hacia lo otro que ella, hacia el mundo y lo mundano. Y, a su vez, este último llega a ser un mundo conocido y en mayor o menor medida determinado y articulado, como un mundo pensado y percibido, experimentado y trabajado por el hombre. Conciencia y mundo se precisan mutuamente porque cada uno por sí no es más que el correlato del otro. Pero esto lo sabe el filósofo después de la reflexión trascendental que le ha revelado el carácter productivo de los actos de conciencia. Para la experiencia no reflexiva de los hombres en su vida cotidiana, la conciencia es algo insertado en el mundo, una cosa entre otras, y el mundo una existencia que se manifiesta sin precisar de actos o funciones subjetivas de ninguna clase. Pero no porque ha llegado a conocer el carácter constituido de los temas de la experiencia preteórica, su relatividad respecto de la conciencia, deja el filósofo de ser un hombre cotidiano, entregado a quehaceres no teóricos, un participante en los asuntos de la vida "práctica". Debido precisamente a que no deja atrás para siempre la de la vida diaria sino que retorna siempre a ella, el fenomenólogo se encuentra con el problema que Husserl llama la paradoja de la subjetividad humana. Pues, por una parte, el hombre es uno entre otros seres vivientes, incluso, en tanto que corporal, una cosa entre las cosas, un ser inmerso en la naturaleza y parte de ella. Pero, por la otra, en tanto que consciente, capaz de pensar y establecer relaciones, de descubrir un orden dotado de sentido allí donde el puro curso de una naturaleza sin testigos no sería ni curso ni naturaleza ni nada, el hombre es el sujeto de la experiencia. Todo está referido a él, para quien las cosas son algo; es el fundador de todas las signifi-

caciones y eminentemente el introductor en el mundo de las diferencias pensadas entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. En la concepción que piensa juntamente al hombre como mundano y al mundo como atado a la experiencia humana, se torna pensable que una parte del mundo que está ya siempre inmersa en él pueda ser el centro a partir del cual el mundo se revela como el orden total abierto que no cesa de determinarse y precisarse en la experiencia progresiva. O, dicho de otro modo, esta concepción ofrece la posibilidad de comprender que un ser natural sea capaz de pensamiento, de experiencia verdadera.

Para apreciar adecuadamente la reconciliación entre opuestos que de este modo se opera, conviene que tengamos presente que en la tradición de la filosofía moderna estos dos lados de la posición del hombre en el mundo, su función de parte dependiente y su función de centro ordenador libre, anduvieron de tal manera reñidas entre sí que la filosofía se sintió, una y otra vez, puesta frente a alternativas entre las cuales había que elegir una en contra de la otra. De modo que si ocurría que la evidencia de que el hombre es una parte del mundo llegaba a primar por encima de la otra alternativa, se tornaba incomprensible el conocimiento, pues, ¿cómo podía una simple parte ser la reflexión verdadera del todo? y si, por el contrario, se imponía la certeza indubitable de que somos capaces de conocer y que este conocimiento lo es de la verdad, entonces ello pasaba a significar que no somos cabalmente del mundo, y que por no serlo, se vuelve posible explicar que nos pertenezca el privilegio de recorrer el mundo con el pensamiento, de hacernos sus testigos y hasta sus jueces y dueños. En el pensamiento de Husserl, aunque no sin

ambigüedades, vacilaciones y renuncios que hoy, gracias al trabajo de interpretación y desarrollo posterior de su pensamiento por parte de los discípulos han dejado de ser un obstáculo para su comprensión, encontramos la manera de reconciliar al empirismo y al apriorismo, al naturalismo y al idealismo, en que se dividió, una y otra vez, la filosofía moderna.

En cuanto al mundo, que, como vimos, aparece por una parte concebido por Husserl como lo previo, el supuesto creído de toda experiencia, y por la otra parte, como lo constituido por el ejercicio del universo de los actos intencionales de la conciencia, es necesario aclarar que, aunque se trata, en ambos casos, del único y mismo mundo, el significado del concepto "mundo" varía de un caso al otro. La explicación de esta diferencia interna del concepto debería aclarar lo dicho antes sobre la conexión, ahora abordable, entre las dos formas de relación del hombre con el mundo. El mundo como supuesto general previo a toda experiencia particular, es el mundo de la vida o mundo vital (*Lebenswelt*), aquel en que vivimos, pensamos, trabajamos, nacemos y nos morimos: el mundo real de la experiencia natural, ése que compartimos con los animales, las plantas, las cosas. El mundo, en cambio, posterior o constituido por los actos productivos, capaces de resultado, de la conciencia, es el mismo mundo pero visto ahora desde la perspectiva del fenomenólogo, no ya como simplemente presupuesto y fiable en su "presencia" inexplícita, sino como logrado, o generado a partir de las funciones presentadoras de la conciencia. Y es sólo en esta perspectiva, en la fenomenológica, a la que se accede tomando una actitud, si se quiere, antinatural o. por lo menos, no natural sino deliberada y metódica por amor de la verdad segura, que el mundo se

muestra como producto de la experiencia en vez de aparecer la experiencia como siéndolo de la vida mundana. No sólo se trata en ambos casos de conceptos del único mundo sino que ambos lo piensan bien, sólo que en diferentes niveles de la experiencia. Es verdad que el mundo es aquello con cuya realidad tengo que poder contar para actuar en él, modificándolo, pero también dejándome guiar por su curso regular. Pero es verdad también que puedo y hasta tengo que detenerme a veces en mi acción y en mis tomas de conciencia espontáneas de lo que hay alrededor, para considerarlas críticamente, para asegurarme que no me equivoco, y que esta distanciación y separación que me permiten cerciorarme de que mi confianza y entrega anteriores se justifican, puedo prolongarlas y elaborarlas hasta convertirlas en un método universal que me lleva a suspender toda confianza y entrega mientras no haya examinado los fundamentos en que esta confianza se apoya y el grado de seguridad que posee en cada caso. Desde la actitud crítica volveré siempre a la natural, y toda ella no tiene otro sentido que conocer mejor esta naturalidad, que llegar a saber esa actitud que soy yo misma todo el tiempo, y a la que dejo sólo para comprenderme en lo que soy. Un tanto dramáticamente lo expresa Husserl al final de las *Meditaciones cartesianas*: "Es necesario perder primero al mundo mediante la epojé para ganarlo de nuevo en una automeditación universal."[6]

Las dos paradojas, la de la subjetividad que aparece simultáneamente como parte del todo y como la condición de su posibilidad, y la del mundo que se presenta a la vez como anterior a la experiencia y como constituido por ella, son perfectamente solubles, según Husserl, para la fenomenología. Las soluciones que el filósofo propone están, en

último término, condicionadas por el interés gnoseológico predominante en la fenomenología y la convicción idealista de Husserl. El "mundo" que se revela en la experiencia cotidiana se muestra a la postre como constituido y su anterioridad a toda experiencia es una significación, un sentido, de cuya producción es responsable la conciencia trascendental. Igual cosa ocurre con la conciencia. Sólo la actitud natural la considera como parte indiferente de la naturaleza y como inmersa en su curso, porque en su irreflexión y en su dogmatismo realista esta actitud no puede ver el carácter constituyente del sujeto, que se ejerce "anónimamente" en este nivel de la experiencia cotidiana. Pero una vez que el método fenomenológico transforma la actitud natural mediante la reflexión y la purificación, la subjetividad alcanza la verdad acerca de sí misma: junto con reconocerse y suprimir su anterior anonimato, las cosas se le revelan como meros fenómenos, las situaciones como temas, los hechos como correlatos de conciencia. Las paradojas del mundo y de la subjetividad se resuelven porque, en realidad, nunca tuvieron otra entidad que la de ser equívocos surgidos a lo largo de la búsqueda de la verdad; encontrada ésta, se disuelven por sí mismas.

Pero ni la solución idealista de las paradojas ni la tendencia de la fenomenología a convertir todas las cuestiones relativas a la realidad en problemas de teoría del conocimiento, mediante la permanente remisión de lo real a actos originarios de conciencia, hacen del pensamiento de Husserl otro idealismo gnoseológico más. En su obra cuentan también decisivamente el interés dedicado "a las cosas mismas", como decía el programa inicial, y los resultados nuevos que obtiene la fenomenología ocupada de temas como la experiencia preteórica, el mundo de la vida,

la intersubjetividad como condición de posibilidad de un mundo cultural, y otros ligados a éstos. Todos estos temas le ofrecen a Husserl la oportunidad de analizar los diversos modos en que el sujeto teórico aparece como ligado y endeudado con lo otro que él en tanto que pura función teórica. Este grupo de problemas no proviene de la teoría tradicional del conocimiento tal como la encontramos en la filosofía moderna, ni puede ser adecuadamente tratado con ayuda de los conceptos forjados por ella. Las conexiones del sujeto teórico con el mundo como totalidad, con el mundo social y cultural, con la historia, con los otros seres pensantes que son también conciencias constituyentes de mundo y de objetos intramundanos, exigen de la fenomenología una aclaración previa de las significaciones: "mundo", "historia", "alter ego", etc. El esfuerzo dedicado a esta clarificación previa posterga, por decir así, la remisión de lo constituido a la subjetividad. Es así como Husserl desarrolla investigaciones especiales, como la dedicada al mundo de la vida en *La Crisis de la Ciencia Europea y la Fenomenología Trascendental*. Los resultados obtenidos por el esfuerzo de describir neutralmente lo que se muestra tal como se muestra, pudieron ser interpretados luego antropológicamente, por algunos discípulos, por ejemplo, Max Scheler o el primer Heidegger, u ontológicamente, por el Heidegger de *Ser y tiempo*. Aunque Husserl los siguió considerando como partes de su programa idealista y retornó siempre de nuevo a su interés por el sujeto teórico, les ofreció a sus discípulos la oportunidad de ir más allá de la fenomenología tal como él la entendía.

Así como Husserl, cuando se trata de conocer el origen de la presencia de las cosas y el fundamento de estos diferentes modos de mostración, propone retroceder a los

actos de conciencia que los hacen posibles, así igualmente se decide a hacer respecto del mundo en su función de "horizonte general" y "suelo primario" de toda experiencia. Si antes se le ha presentado el mundo como el supuesto, el suelo universal desde el cual y en el cual cada experiencia posee su sentido propio, la fenomenología, que es examen de los fundamentos o de la constitución de sentidos, tendrá que proponerse como tema especial de reflexión el mundo de la vida que damos ya siempre por descontado. ¿Qué sentido tiene para nosotros el mundo real en que vivimos, como qué se anuncia y revela el mundo en la experiencia cotidiana, que a pesar de sus limitaciones e ingenuidad es familiaridad con lo universal? El mundo vital es la "situación" necesaria de la vida en cualquiera de sus modos y aspectos: individual y colectiva, teórica, práctica y sensitiva. La vida es siempre vida "universal"[7] o a la vez abierta al mundo y situada en él. El fenomenólogo que convierte al mundo en tema de investigación puede distinguir entre una forma general "mundo", que es común a todos los mundos posibles o categorías a priori de mundo, y los mundos en tanto que relativos a la vida y sus diversas maneras y aspectos. En el primer caso hace ontología: la estructura formal "mundo" supone invariablemente el espacio, el tiempo y la interrelación.[7] Todo, tanto los objetos de la experiencia actual y del conocimiento como lo que contiene su fondo indeterminado, el ámbito en torno de una subjetividad, la región de los intereses de diferentes individuos y sus conductas prácticas ligadas a estos intereses, están en el espacio, en el tiempo y en interrelación. En el segundo caso, con la atención puesta en este mundo mío en tanto que sujeto de la investigación, el fenomenólogo se refiere a un caso concreto y fáctico de mundo que es la condición

de posibilidad de su reflexión. Si bien todo mundo vital es correlato de una estructura intencional a la que pertenece también un sujeto, el mundo en torno es uno solo, concreto y fáctico, para la subjetividad y relativo a ella.

El análisis de las estructuras esenciales del mundo vital como entorno tiene que realizarse, por lo tanto, siguiendo las líneas no de la consideración de un mundo en general o de la de un mundo cualquiera entre otros, sino las de esa experiencia irreemplazable que es la mía, la única a la que tengo un acceso inmediato, según la fenomenología. Resultará que el mundo concreto de cuyas estructuras se trata es aquel en que actualmente vivo. Pero este mundo de mi propia experiencia no es nunca algo privado o exclusivo mío sino uno que comparto con otros, sobre el que me entiendo con los demás hablando y actuando en común. El mundo de la vida es nuestro mundo, el del grupo social al que pertenezco y en el que somos contemporáneos todos sus miembros: nuestro mundo hoy día. Para Husserl, entonces, como europeo de la primera mitad del siglo xx, se trata del sentido de la experiencia vivida de ese mundo que él comparte con sus contemporáneos. Una de las formas decisivas de esta comunidad, encuentra Husserl, es la comunión de todos en una cierta imagen o interpretación del mundo fundamentalmente determinada por la ciencia exacta y la educación científica generalizada. Pero esta imagen vigente del mundo no puede ser la experiencia inmediata que se trata de encontrar pues ella está fuertemente endeudada con la actitud, las tesis y los resultados de la ciencia, que es una actividad teórica especial y complejísima. La ciencia presupone la experiencia primordial que se busca; ha sido, como toda otra sistematización, desarrollada a partir de una experiencia preteórica del mundo. Husserl da por

supuesto que se puede retroceder detrás de la interpretación vigente del mundo y recuperar, relativamente a la europea contemporánea, en su caso, la experiencia del mundo en su forma precientífica. Por otra parte encuentra que la conciencia europea está, al mismo tiempo que por la ciencia exacta, formada en la convicción de que el suyo es uno entre muchos mundos históricos diferentes. La mayoría de las comunidades históricas vive o ha vivido una experiencia del mundo completamente ajena a la ciencia; por lo tanto, parecería ingenuo, partiendo de una conciencia histórica lúcida, suponer que la imagen cientifizada del mundo es una forma última e irreductible de la experiencia humana. La fenomenología procede, pues, retrocediendo reflexivamente de lo condicionado a su condición, a buscar aquellas estructuras generales de la experiencia de mundo sin las cuales serían impensables tanto un mundo como una experiencia de él. Husserl encuentra que son características de la experiencia de un mundo, en primer lugar, que el hombre, unidad de cuerpo y alma, de conocimiento y acción práctica, está en él como el centro a partir del cual se ejerce la acción y se descubren los horizontes más acá de los cuales uno sabe cómo orientarse y moverse, y sabe lo que cabe esperar como normal o habitual. El hombre tiene un mundo y a partir de ello se le dan las distinciones "mundo cercano" y "mundo remoto". El de mundo cercano y remoto no es un distingo puramente espacial, o entre dimensiones indiferentes en un espacio homogéneo, sino una división entre lo que está separado, precisamente, por un mundo de diferencia. Pues el mundo cercano es el directamente conocido a través de los sentidos corporales, que son, para Husserl, los modos más inmediatos de contacto con él y sobre cuyas evidencias incontestables se basan las

otras formas mediatas de experiencia. El mundo lejano, en cambio, es el ajeno, o aquel al que se tiene acceso sólo a través de lo que otros dicen de él. La posición del propio cuerpo señala, pues, un aquí absoluto que está siempre en una cierta relación con la tierra: ella es el suelo fijo sobre el cual y en relación con el cual nos movemos o detenemos, somos activos o pasivos. El aquí corpóreo que somos es un "aquí sobre la tierra". En este nivel de experiencia que Husserl describe así, la tierra es inmóvil y nunca se da como un objeto sino como nuestro suelo permanente en el que los objetos tienen sus lugares estables o cambiantes, según se muevan o reposen. Ya vimos que el mundo de la vida es siempre el mundo de una comunidad humana, de un nosotros instalados no sólo en una naturaleza, un paisaje más o menos cultivado y habitado, sino que todo el tiempo ya en alguna medida formado, estructurado, por un modo de vida que ha resuelto, por medio del establecimiento de costumbres, instituciones y preferencias, cómo hay que conducirse en él y respecto de él. El mundo vital es un mundo cultural.

Todos estos que encuentra el análisis son rasgos esenciales y necesarios del mundo tal como se da a la experiencia inmediata previa a toda teoría y a toda "imagen" especial, que un cierto pueblo, o una cierta época se forman de su mundo. Son las estructuras universales sin las cuales resulta impensable una vida humana en el mundo. Estas estructuras universales se especifican luego histórica y culturalmente; el problema de la especificación de lo universal le interesa a Husserl en relación, especialmente, con su propio punto de partida, la imagen del mundo europeo de la primera mitad del siglo xx, que es la del fenomenólogo que se propone la recuperación de la experiencia básica común a todas

las imágenes posibles del mundo. Además de la crítica de la visión vigente del mundo, Husserl se ocupa de los tipos posibles de mundo inmediato que, le parece, deben poder ser establecidos a priori a partir de las posibilidades internas de diversificación que pertenecen a la significación pura "mundo inmediato".

A nosotros nos interesa poner en conexión los resultados de estos análisis con los conceptos fundamentales y modos de planteamiento característicos de la filosofía moderna.[9] La exposición de Husserl aquí ha sido hecha desde el punto de vista del interés por la filosofía contemporánea y con el propósito de mostrar la manera cómo en ella se abre la posibilidad de nuevas tareas para el pensamiento filosófico, una distinta concepción de la filosofía y la base para tomar una posición crítica frente al pasado inmediato. Ya señalamos antes que el supuesto de que toda experiencia legítima se organiza según el esquema de la oposición sujeto-objeto era insostenible por cuanto este esquema resultaba estrecho e inadecuado en el caso, por ejemplo, de las experiencias de presentación, que además de serlo de un "objeto" eran experiencias inexplícitas del mundo como horizonte. Ahora podemos ver, a propósito de estos nuevos analisis husserlianos, cómo también la idea tradicional de sujeto de la experiencia se torna en extremo problemática. El sujeto, entendido como el yo activo, autoconsciente y relativamente a quien los objetos son lo que son, es concebido como el que aporta la medida, los criterios y el fundamento del ser del objeto. Esta es la idea tradicional que queda puesta en cuestión por estos últimos análisis de la manera originaria como sabemos del mundo, porque ellos revelan la necesidad de un nosotros que es anterior al yo consciente que soy cuando pienso; un nosotros de cuya existencia y

actividad interpretadora previa depende la posibilidad y acaso también el contenido de la mía actual. Por otra parte, ya lo vimos, el mundo que se conoce así inmediatamente tiene para mí el sentido de aquello con lo que de alguna manera tengo que poder contar para pensarme como sujeto, para ser un yo consciente de sí y consciente de que hay objetos ahí para mí. La noción, entonces, de que el sujeto es el fundamento absolutamente primero de la experiencia teórica queda puesta en una luz muy rara si dentro de esa experiencia se muestra que toda ella descansa sobre estas anterioridades. Aunque el fenomenólogo sólo se interese por el nosotros que es la comunidad y por el mundo en que ella vive en tanto que constituyen funciones internas y necesarias de la experiencia teórica, tendría que explicar por qué la comunidad y el mundo se manifiestan, a la reflexión sobre esa experiencia, como anteriores a ella, o lo que es lo mismo, por qué su sentido rebasa la perspectiva fenomenológica que las quiere entender sólo como estructuras del sujeto. Pues lo que es previo al sujeto y condición suya no se deja reducir a términos de pura subjetividad. A pesar de la limitación de su enfoque el fenomenólogo no se atreverá a decir que el único sentido de la existencia de otros hombres, de la vida social y del mundo es el de ser momentos necesarios, estructuras implicadas en mi actividad de conocer. Husserl mismo no alcanzará ya a revisar los planteamientos decisivos de la fenomenología que le habrían permitido tomar en cuenta estos problemas relativos a la noción de sujeto del conocimiento. Para apreciar la dirección en que apuntan los nuevos resultados, preguntemos, según hacía el idealismo gnoseológico, por el sujeto de la experiencia inmediata que se especifica como una cierta visión del mundo. Este sujeto es, habría que decir, una co-

munidad, un pueblo o grupo de pueblos. La experiencia, en este nivel, no es eminentemente individual; es, por cierto, también la de los individuos que forman la comunidad en cuestión, pero no en tanto que yoes separados sino que en tanto que coincidentes , aunados con los demás. Ahora bien, mi propio carácter de sujeto de una experiencia se me da no cuando la vivo simplemente, pues mientras ello ocurre no me ocupo de mí sino de mi tema. Sólo en la reflexión posterior a los actos mediante los cuales considero mi tema, que me ocupa por entero, puedo preguntar por mí para quien hay este tema y, en general, la posibilidad de tener experiencia. Pero la reflexión mediante la cual me descubro como sujeto me separa precisamente del nivel de la experiencia prerreflexiva de que aquí se trata y en el que, con otros y a la vez que ellos, tenemos ya todo el tiempo el mundo nuestro en una interpretación básica común de él. Dentro de esta comunidad de experiencia se producen y adquieren su sentido las diferencias de perspectiva, de voluntad, de opinión individual; ellas todas presuponen la coincidencia anterior en la experiencia compartida y no reflexiva. A la pregunta, por lo tanto, por el sujeto de esta experiencia sólo se podría responder diciendo que el "sujeto" es la comunidad histórica. Pero ésta es una metáfora cuya conceptualización ofrecerá grandes dificultades. ¿No cambia acaso el sentido del término sujeto cuando en vez de designar a la conciencia teórica capaz de reflexión pasa a nombrar lo que una pluralidad de individuos que viven juntos tienen en común sin haberse puesto de acuerdo sobre ello? ¿Existe siquiera la posibilidad de una reflexión en común, de una reflexividad colectiva? Y aunque no queremos poner en duda que una comunidad histórica se conoce a sí misma en alguna forma ¿diremos por ello que

en esta comprensión de sí ella se descubre como una autoconciencia capaz de teoría y como el fundamento de la verdad? ¿Diremos que el saber que un pueblo tiene de sí consiste en que encuentra su identidad como ente primordialmente teórico ?

A través de estas preguntas se muestra que cuando la filosofía se vea más adelante puesta frente a la necesidad de pensar una experiencia humana del mundo que incluye la experiencia compartida por muchos individuos, no podrá concebirla en los términos en que la tradición pensó la actividad del sujeto teórico solitario, decidido a aislarse de todo para controlar mejor la eficacia de sus facultades de conocer. El abandono del término "sujeto" para designar el ser del hombre no se debe sólo a un deseo de cambiar de vocabulario sino a que el nuevo pensamiento, que se decide a no valerse de él, ha asumido la tarea de reconcebir radicalmente al hombre.

NOTAS

[1] *Erfahrung und Urteil*, ed. cit., pág. 11.
[2] Op. cit., ibid. y págs. 21-22.
[3] *Ideen…* I, ed. cit., págs. 356-357.
[4] Op. cit., § 33, págs. 69-74.
[5] Op. cit., § 46, págs. 106-110.
[6] *Cartesianische Med.*, ed. cit., pág. 183.
[7] *Die Krisis…*, ed. cit., Beilage XX, pág. 471.
[8] Op. cit., pág. 145.
[9] En el pensamiento de Hegel, y especialmente en su *Fenomenología del Espíritu*, encontramos un concepto de mundo que en varios sentidos anticipa al Husserl tardío y a Heidegger. A pesar de ello esta exposición presenta las tesis de los dos últimos sobre el mundo como una de las novedades de la filosofía contemporánea. La renuncia consciente a reconocerle lo suyo a Hegel en este punto nos parece justificada por cuanto la presentación del tema que hacemos aquí se propone, entre otras cosas, mostrar el camino a lo largo del cual cabe esperar una superación del idealismo trascendental.

IV El tema del mundo en *Ser y Tiempo*

NO SERÍA exagerado decir que la obra entera de Heidegger gira alrededor del tema del mundo. Por la forma en que el asunto se despliega y se mantiene a través del tratamiento de las cuestiones aparentemente más separadas entre sí —los problemas de la libertad, de la obra de arte, de la existencia humana, de la verdad— el tema llega a adquirir en el pensamiento de Heidegger una riqueza como no la tuvo tal vez nunca antes en la historia de la filosofía. Para la filosofía moderna el mundo no fue tanto un tema de pensamiento como una dificultad, casi un tropiezo. Las dos grandes vías de la filosofía gnoseológica, el idealismo y el empirismo, estaban igualmente mal situadas para enfrentarse con el problema. Para ambos la dificultad del tema del mundo proviene del punto de partida de la filosofía en el sujeto pensante o sensible y del interés centrado en la conciencia teórica. La filosofía así determinada se obliga, en caso de plantearse la cuestión del mundo, a explicar cómo es que en general hay o llega a haber ahí un mundo para el sujeto, y luego, cómo es que es posible un conocimiento verdadero acerca de él. Las tareas del filósofo llegaron a incluir la de la búsqueda de pruebas concluyentes de la existencia real del mundo.[1] Dicho de otro modo, el problema del mundo vino a consistir en que había que asegurarse de él de algún modo, tanto práctica como cognoscitivamente. Lo que el pensamiento moderno no podía ver era que la inseguridad del mundo que reclamaba ser suprimida

había quedado asentada previamente en su propio punto de partida. La radical separación del sujeto respecto del mundo hacía de ésta una dificultad preparada ya en los planteamientos iniciales de la filosofía que, al concebirse como teoría del sujeto cognoscente, echaba las bases de la necesidad posterior de restablecer la conexión entre este sujeto y lo otro que él, la relación de pensamiento y mundo o de conocimiento y objetividad. Como Heidegger, junto con negarse a entender al hombre como puro sujeto rechaza desde la partida que exista una tal separación entre hombre y mundo, la relación entre ambos no se convierte nunca para él en un enigma que es necesario descifrar sino sólo en un tema que da que pensar y que es necesario explicitar. El carácter de tema centralísimo que el del mundo tiene en la obra de Heidegger impide que hagamos aquí una presentación ni aproximadamente completa de él. Nos limitaremos a destacar ciertos planteamientos básicos que encontramos al respecto en *Ser y tiempo*, y otros escritos tempranos. Veremos que es imposible segregar bien el tema del mundo del análisis de la existencia humana que el filósofo lleva a cabo en esta obra. Nuestra presentación considera las tesis heideggerianas sobre el mundo como una posición en la que a la vez se recogen las enseñanzas de Husserl y se las desarrolla en direcciones nuevas. Por otra parte esta presentación del tema del mundo en Heidegger nos permite abordar la cuestión del ser del hombre, que es, de entre todos los aspectos del pensamiento de este filósofo, el que ha ejercido una influencia más vasta y más fecunda sobre otros autores contemporáneos.

Heidegger está íntimamente ligado a la fenomenología en muchos sentidos diversos. A pesar de ello ya en *Ser y tiempo*, su primer libro, se separa tan decisivamente de la

postura básica y las inquietudes centrales de Husserl que el maestro, que aún considera a Heidegger como su sucesor, se ve obligado a reprocharle que no ha comprendido el verdadero significado de la fenomenología. Lo cual quiere decir, en este caso, que todo el enfoque de *Ser y tiempo* aparece para Husserl como una recaída en el realismo, un fracaso de su autor para ponerse en la actitud purificada del idealismo trascendental que es la fenomenología. Aunque Heidegger declare que para acceder al sentido del ser es necesario partir de un análisis del ser del hombre, y se ponga a la tarea, resulta que esta remisión de todo sentido a aquél que puede comprenderlo, decirlo y ponerlo en acción, tiene para él un significado enteramente diferente del de la remisión husserliana de los sentidos a la conciencia constituyente pura. Y esta diferencia se debe a que Heidegger no acepta como ya [. . . . . . .*en la edición original se remite aquí una línea tomada de más arriba* . . . . . .] pone a pensarla de nuevo. Para Husserl, en cambio, el "hombre" de quien se trata sobre todo en la filosofía, es la conciencia, a la que apuntan como a su origen todas aquellas cosas que han sido, son o pueden llegar a ser temas de reflexión o de investigación. Bastará, por lo tanto, que Heidegger problematice aquello que en el pensamiento gnoseológico se da por descontado, a saber, que el ser del que piensa filosóficamente equivale a su ser sujeto de actos de conciencia, para que se separe de la postura señalada, que Husserl comparte. ¿Quién es este para quien hay presencia de cosas y los sentidos de estas cosas? Pero Heidegger no sólo quiere cuestionar un supuesto, o preguntar por aquello que antes fue aceptado sin problema y puesto en la base de un modo de pensar y hacer filosofía. También, y tal vez sobre todo, cambia el tenor de la pregunta filosófica, que será para él, antes que ninguna

otra cosa, una pregunta por el ser. Este cambio no tiene sus antecedentes en la fenomenología sino más bien, como el mismo Heidegger señala, en la tradición griega anterior a Sócrates. De manera que el tema mismo de las preocupaciones filosóficas modernas, que giran alrededor del sujeto de la experiencia, se transforma profundamente en el nuevo pensamiento. A este quien o sujeto de experiencia ¿se lo entiende suficientemente cuando se lo piensa como un yo protagonista de actos de conciencia? La actividad consciente de un yo, ¿es verdaderamente la fuente primordial a partir de la cual se decide lo que es, por ejemplo, la experiencia del mundo y con ello el ser del hombre en relación con él? Si yo, que pregunto por el ser de las cosas, el del mundo y por el mío propio, me interpreto desde la partida como la mirada neutral ante la que se presenta cuanto existe para ser visto, ¿no me cierro con esta interpretación el acceso a lo que es previo tanto a mi capacidad de ver como a lo que, mediante ella, veo? ¿Quién soy yo, que antes de poder ser neutral tengo que estar interesado en serlo, movido por mi preocupación por lo que soy y son las cosas y por la esperanza de que la neutralidad me ayude a saberlo? Se trata pues, primero, de encontrar el acceso a esto que soy aquí y ahora, en el mundo, entre las cosas y como preocupación por mí y por ellas. El punto de partida debe ser un análisis de la existencia humana en el mundo, de esa existencia que pregunta, se interroga y se preocupa.

Antes de considerar el análisis heideggeriano de la existencia en relación con nuestro tema, es necesario que tengamos presente que el mundo no puede ser concebido como una cosa o un algo que tiene la manera de ser de los objetos mundanos, pues éstos, como ya había mostrado Husserl, presuponen al mundo como el horizonte dentro del

cual son lo que son. Pero tampoco es un conjunto de cosas u objetos, pues, como señala Heidegger, para que muchos objetos puedan llegar a ser un mundo, tengo que poder juntarlos a todos, unificarlos, si no de hecho, por lo menos mentalmente en una noción que los abarque. Pero no hay ningún objeto que abarque a todos los objetos ni ninguna noción de objeto que sirva para pensar al conjunto de los objetos. Sólo si me valgo de la idea de mundo, que no es objetiva, entiendo lo que quiere decir "el conjunto de todos los objetos": ella, la noción no objetiva de mundo, es la que me permite juntarlos a todos. La idea de mundo es, pues, previa a la noción de un conjunto total de los objetos y la hace posible.[2] Pero ¿de dónde sale esta idea si no la obtengo de mi experiencia de objetos o cosas particulares? Kant ya había llegado a la conclusión de que la idea de mundo era una que rebasaba con mucho a la experiencia de los fenómenos u objetos particulares y por ello es que había sostenido que, si bien el mundo se podía pensar, este pensamiento no representa un verdadero conocimiento o saber acerca de algo. Pero le había concedido a la idea de mundo, a cambio del valor cognoscitivo del que la privara, un papel en la constitución de la experiencia humana, sosteniendo que sin esta noción de una totalidad de los fenómenos no sería posible el progreso en la determinación de los mismos. Pero para Heidegger el mundo no es primariamente ni un objeto, ni un conjunto de ellos, ni una idea ni tampoco una función interna que hace posible la experiencia teórica. Lo que Heidegger intenta es dar cuenta del sentido *primordial* de mundo en relación con la libertad humana y no ya en conexión con la capacidad de conocer. El sentido primero u original de mundo—tener un mundo, estar en el mundo, actuar en él, habitarlo, se le daría al hombre no en su vida

teórica tomada aisladamente, sino en su esfuerzo por llegar a ser sí mismo libremente y mediante su posibilidad de dejar ser libremente a las cosas lo que son. Con el rechazo de la interpretación del hombre que lo entiende a partir de sus facultades de conocer, Heidegger se ve puesto en la necesidad de repensar la relación hombre-mundo. Esta no es concebida, como lo fue por Husserl, como una relación primordialmente teórica: se probará más tarde como siendo *también* teórica pero no exclusivamente eso. Para Heidegger, entonces, el mundo no es, en la primera y decisiva instancia, ni un objeto de contemplación y de estudio ni una idea indispensable a la contemplación y el estudio.

La reflexión sobre la existencia humana que lleva a cabo Heidegger encuentra que la primera estructura fundamental de este ser que yo soy es su ser en el mundo. Se trata de una estructura compleja formada por momentos o determinaciones internas necesarias, que son las condiciones sin las cuales el ser del hombre no podría ser ni ser pensado. Todos estos momentos internos del ser en el mundo que yo soy son modos diferenciados de una permanente referencia al mundo y sólo pueden ser comprendidos como las formas de mi estar en él. Esto quiere decir que desde su planteamiento primero el análisis del ser del hombre lo considera excluyendo la posibilidad de que pudiera ser o ser pensado fuera de su conexión con el mundo.[3] Y, a su vez, el mundo al que el hombre está así necesariamente referido y que es el mundo en su sentido primordial, es también uno del que sólo se puede hablar como mundo del hombre, no independiente de aquel cuyo ser consiste en estar ahí en él. Pero ya cuando hacemos esta formulación provisoria para destacar que en el pensamiento de Heidegger hombre y mundo están puestos en una relación tal que

no podemos pensar a ninguno sin el otro, decimos algo que invita a entender mal lo más decisivo de la nueva manera de empezar la filosofía. Pues una relación sólo existe entre dos y hasta entre dos que, por serlo, tienen la posibilidad abstracta de ser también independientemente o fuera de tal relación. En este caso, habría que decir entonces, lo que hay entre hombre y mundo no es una relación sino una extraña unidad que no obstante serlo se abre en polos que conservan permanentemente cada cual una referencia decisiva al otro. Heidegger dice por esto que el hombre es lo que es en tanto que dirigido hacia lo otro que él, ocupado y preocupado también de lo que no es él mismo; y que el mundo, en tanto que tiene un sentido, remite siempre a alguna forma de existencia humana.

Mediante la expresión "ser en el mundo", que nombra la primera determinación del ser del hombre, no se quiere decir que el hombre esté metido en el mundo o ubicado en un espacio universal externo e indiferente: en la estructura compleja "ser en el mundo" se pueden llegar a distinguir aspectos espaciales que le pertenecen, pero estos aspectos no agotan ni explican por sí solos el significado de la estructura. Pues la manera de ser la existencia humana en el mundo no consiste en estar puesta en él sino en estar comprometida decisiva y significativamente con él.[4] El hombre está en el mundo dirigido desde sí hacia él: no hay ninguna región de la intimidad en la que se pierda toda referencia a lo otro que nosotros. Abiertos al mundo, nuestro ser lo implica pues somos nuestra acción sobre él, nuestra comprensión de él, nuestro sentirnos existir de una u otra manera en él. El modo peculiar de existir que somos los humanos es de parte en parte y de momento en momento, ocupación con algo, trabajo que entraña una resistencia que vencer,

deseo en el que descubrimos lo que nos falta, acción de habitar y de cultivar que sólo pueden ser en relación con una región del mundo, con una tierra, comprensión en la que se nos revela el sentido de las cosas y las situaciones. El mundo, pues, en el que la existencia es, está tanto en la existencia como ella en él. Esta mutua inherencia del ser humano y del mundo significa que existir es para nosotros estar penetrados por el mundo, ocupados con él, diciéndolo y entendiéndolo, cambiándolo y sufriéndolo. Pero al mismo tiempo la inherencia mutua indica que, fundamentalmente y en su sentido original, el mundo es aquello que así nos penetra y ocupa, se muestra en la comprensión y el sentimiento, resiste y cede en la acción.

De modo, entonces, que la existencia humana se descubre, en cualquier momento en que se ocupa de sí, como estando ya ahí o lanzada, como dice Heidegger, arrojada en el mundo. Este descubrimiento simultáneo de sí y del mundo en el que está lanzada depende del interés, de la preocupación de la existencia por sí misma; su estar ya ahí no le proporciona a la existencia un encuentro consigo misma como con algo hecho y acabado. Más bien lo que el interés por sí le revela es el ser que le está encomendado llegar a ser. Por eso ella es con respecto a sí antes que nada preocupación u ocupación anticipativa con aquello que ha de ser, que le está encargado llegar a ser.[5] El existir humano es, entonces, fundamentalmente, estar ya ahí en el mundo y tener que llegar a ser. Existimos ya desde antes en una situación que es la nuestra aunque no la hemos hecho ni elegido, y que es la única que "tenemos": en ella estamos con otros hombres y ocupados de nuestros asuntos. Pero no estamos en ella como ya hechos sino como habiendo de ser; por eso nos proyectamos más allá del mero estar ahí

en dirección de nuestras posibilidades de ser. La existencia humana es un constante ir más allá de sí, de lo inmediato, de lo hecho, del presente, de la situación; la existencia es lo que rebasa algunos de los límites manifiestos o lo que trasciende. Para la existencia arrojada que se descubre como el desnudo estar ahí se trata fundamentalmente de ella misma, de lo que tiene que ser; o mejor, ella como existencia es esa preocupación y cuidado de sí, de ser ella misma. Para Heidegger el hombre es esta relación consigo, esta carrera obligada desde su ahí, donde está junto a las cosas y ocupado con ellas, hasta sí mismo. Esta identidad y mismidad que se siente llamado a ser no es otra cosa que un proyecto, un conjunto de posibilidades de ser en que la existencia se adelanta a sí misma, se tiene a sí misma por anticipado o se futuriza.[6] Pero el futuro no es un cuadro en la imaginación o un ideal en la fantasía sino un cierto futuro por el que la existencia se decide o el futuro que ella ha de ser En la anticipación de mí que es el proyecto que soy me decido por el ser que he de ser.

Cuando hablamos entonces, de esta determinación básica del ser humano, de su ser en el mundo, decimos dos cosas o nombramos una estructura unitaria que contiene dos momentos que solemos pensar separadamente. Ser en el mundo es simultáneamente estar ahí y estar más allá en la anticipación de sí, es facticidad y trascendencia, estar situado o lanzado y estar proyectado o anticipándose a sí mismo. La expresión "ser en el mundo" reúne y piensa juntamente el estar ahí y el ser que he de ser; esta expresión destaca la simultaneidad de mi comprensión de la situación en que estoy y de mi descubrimiento de que no soy el prisionero de esa situación. A un tiempo asumo mi facticidad y me proyecto más allá de ella; la reconozco como mía y la sobrepaso.

¿Cuál es la importancia de esta concepción y qué se gana impidiendo que se separen la facticidad y la trascendencia, la situación y el proyecto? No podemos considerar aquí más que una de las consecuencias de este planteamiento, decisivo en muchas direcciones diversas. Lo que importa destacar en relación con nuestro tema es que siendo el hombre, según Heidegger, impensable sin el mundo y el mundo carente de sentido sin el hombre, una escisión entre facticidad y posibilidad de ser significaría inmediatamente que hay dos mundos: uno ya hecho y cuyo sentido le es dado al hombre completo y cerrado con el conocimiento de la situación en la que se encuentra, y otro, el de sus posibilidades de ser o mundo de su libertad, en el que, si ha de poderse resolver por alguna de sus posibilidades, no todo puede estar ya decidido de antemano y completo en su sentido. La filosofía moderna, que intentó separar nítidamente la teoría de la acción, el entendimiento de la voluntad, el conocimiento neutral de lo que es del querer interesado y las pasiones, se vio siempre amenazada de que esta dualidad se convirtiese en la tesis expresa de la existencia de dos mundos imposibles de unificar. Aunque no llega nunca a concebir el problema en esta forma, que pondría inmediatamente en evidencia que la separación buscada no puede tener el sentido radical que se le quería dar, el mismo problema se presenta, en cambio, en la formulación "subjetiva" que le corresponde en el contexto de la filosofía de la conciencia. Esto se hace muy claro en el pensamiento kantiano con la escisión nunca bien subsanada de la razón en teórica y práctica. Aunque en el fondo oscuro de lo que no alcanzamos a pensar al cabo tenga que tratarse de "una y la misma razón", la filosofía, crítica como debe ser, procede sobre todo teniendo presente la diferencia entre el mundo fenoménico

y el mundo nouménico. El uno, constituido por el orden ligado y necesario de la naturaleza, o mundo que es, y el otro, el mundo de las tareas infinitas o de lo que debe ser. La división pasa por en medio de la razón y, por lo tanto, parte en dos la experiencia (en sentido amplio), la vida humana, el mundo. La libertad existe y hasta es entusiastamente afirmada, defendida, tal vez precisamente porque tiene tan poca conexión con lo que en efecto es y vive sólo de imperativos, de su nexo con lo que debe ser. O. como se dice más tarde: la libertad tiene que ver con ideales, con los valores, que valen pero que no son. Pero antes de que la filosofía, que lucha con este dualismo inexpreso de los dos mundos, llegue a la afirmación de la dualidad simple de lo real y lo ideal, pasa por varios intentos grandiosos de sacrificar más bien a la necesidad, por amor de la libertad en peligro. En Hegel la libertad del espíritu —en el sentido en que él lo entiende— es tan absoluta que la necesidad, o mundo de la naturaleza y del entendimiento, no es más que una de las ambigüedades o autoalteraciones a través de las cuales el espíritu se hace verdaderamente libertad cabal. Lo que aparentemente amenazaba con imposibilitar el libre hacer del espíritu, a saber, la legalidad natural, no pasa de ser una suerte de autodisciplina para la libertad absoluta, que se exterioriza, se pierde de sí para mostrarse como otra o alterada y retornar luego a sí misma fortalecida y verdadera. También en ciertos aspectos de la obra de Nietzsche podemos encontrar que al mismo tiempo que se niegan la neutralidad del conocimiento, el valor de la lógica y las capacidades cognoscitivas del entendimiento, se afirma, en cambio, el perspectivismo universal (todos son puntos de vista y lo que se llama saber a partir de cada uno de ellos, nada más que conceptualizaciones interesadas). De

manera que el conocimiento es una función servil de una voluntad que no tiene más límites que los que ella misma se da, si es que se los da y mientras lo hace.

En el pensamiento de Heidegger encontramos un intento de sobrepasar los planteamientos de la filosofía moderna que parecen conducir una y otra vez a esta problemática que procede de la oposición de la libertad y la necesidad, o. puesto "subjetivamente", del entendimiento y la voluntad. Las bases de la nueva posibilidad de pensar quedan asentadas a propósito del esclarecimiento del ser del hombre como existencia en el mundo. Pero antes de considerar cómo es que el mundo es uno solo y tal que en mi conexión con él soy a la vez como estando ahí y como habiendo de ser, preguntemos: ¿qué es este mundo dotado de un significado para el hombre de que aquí se habla? Heidegger muestra que la experiencia primera que tenemos de entes otros que nosotros ocurre en la forma de un trato interesado con ellos, no en la de una contemplación neutral.[7] No somos primero una pura actividad teórica para la que aparecen ahí objetos y relaciones objetivas; la experiencia primordial no lo es ni siquiera de cosas más o menos indiferentes ofreciéndose a la conciencia como un puro espectáculo. La experiencia primera que tengo de aquellos entes que son parte de mi estar ahí en una situación, es experiencia con útiles, ocupación con "cosas" que sirven para…, o son buenas para… Esta ocupación significa que me entrego a lo disponible allí y a la mano para tomarlo o dejarlo según se ofrezca. Es una ocupación con útiles[8] que *los* ocupa y *me* ocupa: no pienso explícitamente, con pensar intelectual, ni en ellos ni en mí; estoy en una actividad. La afirmación de que los entes intramundanos de la experiencia primordial son útiles sólo puede ser bien entendida si tomamos

la expresión "útil" en su acepción más amplia: útiles no son sólo los instrumentos como el compás, el martillo, el lápiz, sino que todo cuanto se deja de algún modo utilizar: un camino, una estrella cuando le sirve para orientarse a un navegante sin brújula, una palabra usada como santo y seña. El útil no es algo con que nos enfrentamos, algo de que nos separamos para crear la distancia que nos lo muestra en su figura y posición objetivas. Del útil, más bien, se dispone inmediatamente, echando mano de él sin pensarlo dos veces; el útil es para mí lo que es, en el uso que hago de él y en la familiaridad previa a toda consideración teórica con que cuento con él cuando forma parte de mi actividad cotidiana. Ahora bien el útil se distingue de los objetos y de las cosas porque en su manera de ser apunta siempre en dos direcciones en las que se completa su sentido como útil. Por una parte todo útil remite a otros útiles: el lápiz remite al papel o a lo que puede hacer sus veces; el martillo, al clavo; la llave al candado, etc. Un útil solo o aislado no tiene sentido; cada útil tiene su utilidad dentro de un sistema de útiles ligados entre sí por una cadena de estas referencias: pues si el lápiz remite al papel, éste a su vez lo hace al escritorio en que lo apoyo, y éste, a la silla en que me siento a él, y ésta, a la pieza en que todo está dispuesto para que se pueda escribir en ella, etc. Pero por otra parte el útil remite al usuario, al hombre que lo usa y a quien sirve valerse de él.[9] Lápiz, papel, escritorio, etc., como sistema ligado de útiles, perderían su sentido fuera de su referencia al escritor, que los utiliza para escribir.

El sistema dentro del cual un útil es bueno para…, o sirve a…, es un medio o ambiente constituido por el conjunto de las referencias mutuas de los útiles. Mientras usamos al útil este ambiente más vasto al cual pertenece es tan fami-

liar que no atendemos a él o lo damos tan por descontado como al útil mismo. Heidegger analiza la manera como esta familiaridad con un conjunto de útiles se transforma en extrañeza o desorientación cuando extraviamos un útil, o cuando éste se quiebra o deja de funcionar.[10] La acción habitual en que estamos olvidados de nosotros y del medio del que forma parte el útil que queremos usar, queda imposibilitada y, literalmente, no sabemos qué hacer. En esta situación de desorientación se abre la posibilidad de que se ponga en evidencia el contexto del útil como medio constituido por la ligazón de unos útiles con los otros. La experiencia de la quebradura o interrupción de la referencia con que el útil nos remite o envía a otros útiles que forman con él el medio común, es una quiebra del medio así constituido. La existencia humana *en* este medio, ocupada con la utilización cotidiana de sus útiles, se orientaba en él por la posición habitual de ellos en el medio "conocido" y por las referencias del útil a los otros que están ligados a él en el uso. La quiebra del medio por la falta o la falla de un útil, trae consigo una desorientación, una pérdida de las direcciones, una vacilación del sentido del hacer. Así se le anuncia a la existencia cotidiana el carácter de mundo que tiene su propio entorno, aquel en que ella está con los útiles, sirviéndose de ellos, haciendo valer y orientándose en su acción por las conexiones de sentido que ligan a todo con todo. ¿Por qué tiene carácter de mundo este contexto en que se encuentra la existencia y sus útiles? En primer lugar porque el complejo de los útiles tiene el carácter de un tejido global de relaciones que diseña un medio dentro del cual aparece y ocurre lo particular, lo especial. Los útiles se encuentran o faltan, sirven o fallan, dentro de este tejido global y no fuera de él. El complejo global es una totalidad

coherente de destinaciones, un tejido de relaciones que le asigna su lugar y su ser bueno para… a cada útil.[11] Pero además el trato con útiles, en que pasamos de un útil a otro a lo largo de una actividad cualquiera, sólo es posible como este trato específico sobre el fondo universal del estar en el mundo de una cierta manera. Pues este trato con útiles no puede ser completamente ciego respecto del sentido global que tiene la actividad entera y la manera como ella se inserta en mi vida. Tenemos ya siempre alguna comprensión anticipada del conjunto de la actividad y la manera como ella se liga al conjunto de nuestra existencia, mientras estamos en trato con un sistema de útiles. Mientras guío el automóvil, a lo largo de mi viaje tengo que entender ya globalmente por anticipado por qué voy hacia esa meta, lo que quiero, el sentido que tiene para mí desplazarme de un cierto lugar a otro. Sólo en esta comprensión del viaje ligada a un proyecto mío, a la realización de una posibilidad mía, tienen significado las formas especiales de trato con el sistema de útiles formado por el automóvil, los caminos, las señales, los mapas, las estaciones de servicio, el reloj, el control de la velocidad, etc. Esta comprensión implícita y no reflexiva de mi trato cotidiano con las cosas de que me sirvo, proyecta el marco dentro del cual cada útil y cada acto tienen su tiempo, su lugar y su función. Esta comprensión rebasa a cada uno de los útiles y a cada una de las formas de su utilización, diseñando las líneas universales de su uso y confiriéndoles una orientación a los actos. Este marco universal es la forma primera en que se le manifiesta el mundo a la existencia cotidiana, y una tal manifestación es anterior a toda reflexión explícita acerca del ser del mundo.[12]

El mundo, entonces, no es para Heidegger ni un objeto,

ni una cosa, ni un útil, sino aquel complejo desde cuyo fondo se nos ofrecen en su particularidad o en sentido específico tanto el objeto, como la cosa o el útil. El mundo es lo que liga o conecta entre sí a los entes intramundanos de modo tal que los lazos entre ellos le asignan a cada cual su carácter, su significación, su sentido.

El mundo se manifiesta a la existencia primero como mundo en torno o aquel medio en que el hombre está ya siempre ocupado con útiles y orientado en la ejecución de acciones que suponen la utilización de útiles. El mundo en torno no es todavía el mundo como tal, sino meramente el mundo de la existencia arrojada en él, aquel en que ella está. Pero ya en la mundanidad de su entorno o sea en el carácter de sistema global significativo, estructurado por orientaciones o sentidos, y dividido en regiones internas ligadas entre sí, se le anuncia a la existencia cotidiana que hay algo así como un mundo en el cual su propio entorno es una región. Esta comprensión (preontológica) del mundo como mundo en torno ligado a un cierto tipo de existencia, no es un saber suficiente ni un concepto adecuado del mundo, sino la manifestación fundamental de éste, manifestación sin la cual no podemos llegar a tener ese saber y tal concepto de mundo.

Insistamos aún sobre lo que es capaz de revelarnos el carácter referencial del útil, el que además de ser tal útil sólo como parte de un tejido que lo relaciona con otros útiles, apunta siempre también al hombre. La condición de martillo la tiene este útil en el martillar; la acción de martillar tiene su condición propia en el afirmar y asegurar aquello que se golpea con el martillo. El afirmar y asegurar, a su turno, tienen la suya a propósito de la necesidad, por ejemplo, de protegerse el hombre de la intemperie. Ahora bien, lo que

satisface esta necesidad, la vivienda humana, no remite de nuevo a otro útil o circunstancia de utilización de un útil, sino a la existencia humana como a aquello para quien o en vistas de quien tienen su razón de ser, o sea su utilidad y usabilidad, todos los útiles. Este para quien o la existencia no es un útil, pues su ser no consiste en ser referencia de (tal cosa) a (tal otra), sino en ser preocupación por sí, en relación consigo, en la cual se trata de ser sí mismo.[13] Las destinaciones de cada útil acaban, pues, en un para qué final, que orientaba desde un comienzo la dirección de las referencias. Ahora bien, tal como el útil saca su posición y sentido del complejo de útiles a que pertenece, así, a su vez, el complejo, en tanto que red de relaciones, orientaciones y regiones ligadas entre sí, está remitido a la existencia humana como el para quien o la razón de ser de tal complejo. Los complejos de útiles o mundos en torno de la existencia son tales conjuntos globales articulados y significativos en vista de otras tantas posibilidades de ser de la existencia.

La mundanidad del mundo, esto es, aquella estructura que orienta y da sentido, que distribuye y configura regiones y direcciones dentro de las cuales pueden recién dársenos cosas, útiles y objetos, actos, intenciones y relaciones con otros hombres, la mundanidad del mundo depende del ser que el hombre ha de ser. O. como dice Heidegger, sólo hay mundo cuando hay existencia humana. Lo que quiere decir: hay un mundo donde hay la existencia en el mundo proyectándose hacia el ser que tiene que ser. En el proyecto la existencia trasciende el ahí en el que está y se trasciende como el estar que es ella. La trascendencia no es ciega sino que implica siempre una comprensión del ser que la existencia ha de ser. La existencia se trasciende hacia el mundo pues es en él que tiene que encontrar

sus posibilidades, decidirse por ellas y llegar a serlas. Pero la trascendencia hacia el mundo es un ir más allá de la situación en que estamos y un rebasar el ser que somos en tanto que lanzados en esta situación; la trascendencia significa a la par que una proyección del ser que hemos de ser, una proyección del mundo como la totalidad en la cual y en relación con la cual estamos aquí ahora y tenemos que llegar a ser nosotros mismos. Considérese que metidos en una situación no conocemos al mundo como tal, no tenemos ninguna experiencia directa ni una idea clara de una totalidad que abarca a todos los mundos en torno de las diversas existencias; considérese también que el mundo no puede nunca ser un objeto, ni una cosa, ni un útil. ¿De dónde sale entonces esta totalidad sin la cual no podríamos orientarnos ni proyectarnos y ni siquiera reconocer nuestra situación como un estar ya en el mundo? Heidegger contesta: ese mundo es, en su sentido primordial, no un saber o una idea, sino una función de la libertad o parte de lo que proyecto cuando me proyecto como lo que he de ser. Pues al proyecto pertenece una comprensión anticipada del ser proyectado, un saber por adelantado lo que tengo que ser. Pero sólo puedo adelantarme a mí mismo en la comprensión si esta comprensión lo es también del mundo en su conjunto, de aquel mundo hacia el que me proyecto, en el que me oriento acerca de mis posibilidades, y en el que me decido por ellas. En la comprensión anticipatoria del ser que tengo que ser se me ofrece por primera vez una comprensión del mundo como totalidad, del mundo como aquello sin lo cual no puedo ni ser en esta situación ni en ninguna otra. Pues todo proyecto supone un rebasamiento tanto de la situación como del quien que soy en ella. Este es el mundo sin el cual la existencia humana es imposible

e impensable.

En la filosofía de Heidegger la existencia humana y el ser del hombre están pensados como una existencia y un ser radicalmente mundanos. Se dirá que esto, antes de Heidegger, nos lo habían enseñado ya tanto el cristianismo como la ciencia moderna, cada uno a su manera y en diverso sentido. Sin embargo, los conceptos del mundo que ponen en juego el pensamiento cristiano y el científico son diversos del que quiere hacer valer la filosofía contemporánea. El mundo de la humanidad que vive en éste pero tiene en vista el otro está extrañado de ella que lo puebla, por el más allá hacia donde está dirigida. Tampoco podrá el mundo de la existencia ser el orden indiferente de la naturaleza objetiva, pues las ciencias conciben expresamente al mundo como separado o como independiente del hombre. En el pensamiento de Heidegger, que podemos interpretar como un intento por superar la extrañeza mutua de hombre y mundo, este último está pensado en una correlación indisoluble con la existencia humana, existencia que se define por su decisión de asumirse como mundana.

La obra de Heidegger, considerada desde la perspectiva en que la hemos abordado recién, enfrenta decididamente algunos de los problemas básicos con que luchó el pensamiento moderno. Desde luego, como hemos visto, el problema del mundo. El resultado del nuevo tratamiento de la cuestión no es una doctrina aislada acerca de un tema especial. A partir de esta solución, que entraña una postura crítica frente a toda la filosofía anterior, se abren posibilidades de resolver antiguas disputas entre aprioristas y empiristas, idealistas y realistas, sostenedores del predominio de la teoría sobre la práctica o de la práctica sobre la teoría y otras del mismo tenor. Así es como en el pensamiento de

Heidegger se cumple en cierta medida uno de los puntos del programa de Husserl, que aspiraba a disolver, mediante la descripción de los fenómenos tal como se muestran, las enquistadas oposiciones conceptuales que se habían ido acumulando a lo largo de la historia de la filosofía moderna. Podemos ilustrar lo recién dicho aprovechando la exposición del tema del mundo en las obras tempranas de Heidegger. En efecto, la dilucidación de las "relaciones" entre existencia humana y mundo resuelve en forma más satisfactoria que la fenomenología de Husserl, las paradojas de la subjetividad y el mundo explícitamente formuladas por el último. Pues a partir de la concepción que piensa juntamente al hombre como mundano y al mundo como atado a la existencia humana, se torna comprensible que el hombre, entendido como "parte" del mundo, como alguien que está ya siempre inmerso en él, pueda ser, sin embargo, el centro a partir del cual el mundo se revela como el orden total abierto que no cesa de determinarse y precisarse en la experiencia progresiva. La comprensión y luego el conocimiento del mundo, lejos de ser resultado de las operaciones desinteresadas de una subjetividad pura y separada frente a una realidad objetiva y neutra, ocurren, más bien, como funciones internas de un tener que ser en el mundo de la existencia. El movimiento hacia sí de la existencia humana no es ciego ni respecto de sí misma ni respecto del mundo, sino que implica siempre una comprensión aunada de la estructura compleja hombre-mundo. No existe, por lo tanto, según este planteamiento, un saber absolutamente neutral, o su supuesto correlato objetivo, el mundo absolutamente independiente. La relativa neutralidad del conocimiento, tal como lo encontramos en la ciencia moderna, por ejem-

plo, sería el producto de una modificación específica del proyecto existencial del hombre moderno. Así es como esta concepción ofrece la posibilidad de entender que un ser mundano, o "natural", como se habría dicho en el siglo XIX, sea capaz de conocer la verdad.

NOTAS

[1] *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953, págs. 202, 203 y 205.

[2] "Si el *cogito sum* sirviese como punto de partida de la analítica de la existencia sería necesario no sólo invertirlo sino "verificar" de nuevo su contenido ontológica y fenoménicamente. La primera proposición sería entonces: "sum" en el sentido de yo-soy-en-un-muudo. En tanto que ente así calificado "soy" como posibilidad de ser diferentes conductas (*cogitationes*) que son modos de ser-con entes intramundanos. Descartes dice en cambio: hay *cogitatıones* en las que hay también un *ego* que es una *res cogitans* amundana". Op. cit., pág. 211. Cf. también pág. 321.

[3] Op. cit., págs. 72-83

[4] Op. cit., págs. 315-316.

[5] Op. cit., págs. 175-176.

[6] Op. cit., págs. 192-193.

[7] Op. cit., pág. 234.

[8] "La manera más inmediata de trato (con entes intramundanos) no es, como hemos mostrado, el conocimiento meramente perceptivo, sino la ocupación manipuladora, utilizadora, que tiene su propio 'conocimiento'". Op. cit., pág. 61. Cf. también pág. 71.

[9] Op. cit., págs. 68 ss.

[10] Op. cit., págs. 84-85.

[11] Op. cit., págs. 74-75.

[12] Op. cit., págs. 102-103.

[13] Op. cit., págs. 75-76.

[14] Op. cit., págs. 84.

V ¿Quién es el hombre?

DESDE mediados del siglo pasado y como parte de la reacción, materialista primero, positivista luego, contra el idealismo hegeliano y contra todo idealismo filosófico en general, se había hecho sentir la necesidad de reemplazar al sujeto en su función de fundamento de la realidad y del pensamiento, por una concepción del hombre total, de sustituir al espíritu absoluto, a la razón pura, por el hombre concreto, el de "carne y hueso", como diría Unamuno más tarde. Lo que se esperaba de esta sustitución era, en primer lugar, la verdad completa acerca del hombre. Algunos autores quisieron alcanzar esta verdad invirtiendo simplemente el concepto tradicional: si el hombre había sido entendido a partir del espíritu ahora la tarea consistía en abordarlo a partir de la materia. Otros, por su parte, propusieron considerarlo como el autor de sus hechos, el sujeto de la acción histórica. Lo que se requería, en todos los casos, era una verdad sobre el hombre como ser natural, social e histórico. Para volver las cosas a su sitio, y devolverle al hombre la concreción perdida, se pensó, había que oponer una antropología al racionalismo y una filosofía antropológica a la filosofía ocupada sobre todo de los problemas del conocimiento, que da por descontada la interpretación del hombre como ser que consiste en la racionalidad abstracta.

Los caminos seguidos en la segunda mitad del siglo XIX

por los pensadores que buscan elaborar conceptualmente esta antropología se dejan reducir a dos: el de los que encuentran la concreción de lo humano en la naturaleza biológica del hombre y el de los que la hallan en su pertenencia a un medio histórico-social. La consideración biológica prometía recuperar los nexos que unen a la vida humana con la naturaleza en general, y la histórico-social, las relaciones en que se encuentra el individuo por su convivencia con otros en un medio constituido sobre todo por determinaciones provenientes del pasado. En ambos casos el hombre es entendido como vida en relación con el medio, una vida sometida a una legalidad propia, que se trata de investigar. El antropologismo fue el intento de superar el aislamiento del sujeto devolviendo al hombre a la realidad plena de sus conexiones con el resto de la realidad –biológica, social, histórica–, y, en este sentido, un intento plenamente justificado. Pero tanto el materialismo que invierte el esquema de las relaciones entre espíritu y materia, heredado de la metafísica, como la antropología con su designio pronunciadamente naturalista, tienen un carácter reactivo. No sólo su programa común: sacar al hombre de su aislamiento, es una réplica a la filosofía moderna, sino que también lo que el materialismo y la antropología ofrecen positivamente para sustituir al sujeto abstracto, es sobre todo una reacción frente al pasado inmediato y contra él. La simple repugnancia del pasado suele ser poco fecunda, y aun este poco se logra sólo en la medida en que la "nueva" posición es algo más que una pura repulsa de lo previo. Lo que se afirma replicando no pasa de réplica o reproducción de la iniciativa a la que se replica: es reacción y como tal conserva aquello contra lo que se vuelve. Esto queda claramente ilustrado por el materialismo anti-

metafísico, que lejos de "superar" a la metafísica se limita a introducir en ella una suerte de movimiento de péndulo. Mi religión es no más religión, mi filosofía, no más filosofía, decía Feuerbach. El carácter reactivo de la antropología, aunque no tan patente a primera vista, queda de manifiesto si consideramos que esta disciplina, que se quiere ciencia más bien que filosofía, entiende que convertir al hombre en objeto de estudio científico equivale a naturalizarlo radicalmente, arrebatándole todos los privilegios que le reconocía la filosofía "espiritualista". Pues ciencias en sentido propio y hasta paradigmáticamente eran, a la sazón, las ciencias naturales. Por lo demás, la relativa coincidencia de los resultados a que llegan el materialismo, por un lado, y la antropología, por el otro, muestra hasta qué punto para ambos se trata no sólo de deshacerse de uno y el mismo pasado sino de lograrlo por una y la misma vía, a saber, la de darlo vuelta al revés, poniendo primero lo que se tuvo por derivado y derivando lo que se estimó primordial. Así es como el resultado será una concepción del hombre y de la vida humana que los sume en aquel medio, en relación con el cual se trataba de comprenderlos, hasta el punto de que corren el peligro de perder toda peculiaridad. La completa asimilación del hombre por la naturaleza o por una historia entendida como proceso, amenaza, de paso, a la existencia misma de una ciencia especial y separada del hombre, y destruye toda posible justificación para una teoría que lo convierte en su tema. Peor que esto es, sin duda, que la metafísica materialista no puede entender el surgimiento de la conciencia en el mundo, limitación que se le ha reprochado siempre. También, y a la vez que la antropología naturalista, olvida dar cuenta de la distancia entre el hombre y la naturaleza, que hace posible, entre

tantas otras cosas, la acción transformadora que el primero ejerce sobre la segunda. Cuando el medio o ambiente de la vida al que la antropología quiere saber adherido al hombre es, en vez de la naturaleza, la circunstancia histórico-social entendida como lo objetivamente dado y determinante, ella ignora la distancia entre individuo y sociedad, o la que existe entre individuo e historia. Las ignora a pesar de que sólo una tal distancia puede explicar las diferencias vividas e innegables entre, por ejemplo, la vida pública y la vida privada de un individuo, o las que existen entre su suerte personal y la suerte de la comunidad a la que pertenece. No se entienda que exigir el reconocimiento de una distancia, la comprensión de la diferencia, entre el individuo, por una parte y la naturaleza, la sociedad y la historia, por otra, equivale a pedir que se conciba al individuo como lo que se opone a ellas. Creer que hay una alternativa que obliga al pensamiento a pensarlos ya sea como términos opuestos, ya sea como idénticos hasta la indiscernibilidad, es no sólo pecar de logicismo abstracto sino quedar aprisionado en el estrecho ámbito de lo que se concibe por reacción contra un cierto pasado.

La antropología comienza a pensar a partir del hombre, se queda en el ámbito de lo que ella entiende por vida humana —vida en sentido biológico o histórico-social— y acaba allí.[1] Representa, en la medida en que pretendió hacerse pasar por la nueva filosofía, un terrible angostamiento del horizonte teórico tradicional de la filosofía. Esto se puede ver en la manera como desaparecen o se degradan, en los autores que la cultivan, regiones completas de problemas que no sólo habían sido parte de la filosofía sino que habían constituido su núcleo central; así por ejemplo, el problema

del ser, el problema de la verdad, el problema del mundo, los de la libertad, la religión, el arte, etc. A la postre, este empobrecimiento de la filosofía es una consecuencia de la manera en que la antropología reduce la humanidad del hombre. En su búsqueda de una positividad concebida reactivamente en contra del idealismo, se cierra la posibilidad de entender que el hombre no es tal sino en relación con lo otro que él y que esta alteridad ha tenido y puede tener muchas figuras diversas, como la del mundo, la de Dios y los dioses, la de lo remoto y oscuro tanto como la del porvenir y la utopía, la del ser, la de la nada. La antropología, que tiene ya de antemano tomadas ciertas decisiones metafísicas que se niega a examinar, por afán malentendido de positividad, se verá obligada a explicar la verdad como una función utilitaria al servicio de la vida, el arte como una sublimación de instintos animales, la religión como un extravío de la imaginación. Creerá que debe pensar la libertad como una ilusión subjetiva del que por falta de educación científica no sabe lo suficiente acerca del determinismo universal, e interpretar al ser como una palabra vacua y una generalización poco crítica. Y es que verdaderamente, si el hombre es un animal entre otros, un poco raro tal vez pero fundamentalmente animal al fin, no se ve cómo eso que él llama grandilocuentemente la verdad y el sentido de las acciones y las cosas, pueda, en último término, ser algo distinto que unos artilugios más o menos disimulados al servicio del comer más y mejor; y eso que llama el arte, otra cosa que una máscara de los oscuros mecanismos que aseguran la reproducción de la especie. Si el hombre no es nada más que el producto de un determinismo histórico, el resultado de cadenas de hechos que se han originado quién sabe dónde y conducen quién sabe a qué, si es solamente el

resultado casual de un ambiente formado por factores que se han juntado ahí por una infinidad de azares entrecruzados, entonces no es extraño que la justicia y la libertad sean las "ideologías" que encubren la total carencia de sentido del curso de las cosas.

La concepción contemporánea del hombre como existencia combate simultáneamente en contra del idealismo de la subjetividad que lo interpreta como razón pura y en contra de la antropología naturalista de corte biológico o de tipo histórico-social. Cuando la presente exposición destaca el carácter materialista y antropológico de la concepción del hombre en la segunda mitad del siglo XIX se refiere, sobre todo, a un rasgo generalizado del pensamiento de la época y no tanto a uno u otro de sus representantes. Si considerásemos a estos últimos individualmente encontraríamos que tal vez ninguno se deja reducir a la simple postura naturalista que presentamos antes. Sin embargo, nos permitimos esta simplificación porque mediante ella podemos distinguir entre la manera como el naturalismo se vuelve contra la filosofía idealista y la manera como lo hace el pensamiento actual. Esta diferencia es importante; si no la tenemos presente no entenderemos la peculiaridad de los nuevos esfuerzos filosóficos, algunos de los cuales son nuestro tema aquí. En efecto, si en el siglo pasado ya se había sentido con frecuencia y claridad la necesidad de refutar, superar o sustituir el idealismo que culmina en la obra de Hegel, ¿cómo entender que un siglo más tarde siguiera estando pendiente la tarea de reemplazar al sujeto teórico por el hombre concreto? Mientras el naturalismo, que es una reacción metafísica contra la metafísica, orienta a los que quieren resolver la tarea y decide de sus planteamientos básicos, las soluciones repiten las dificultades teóricas

anteriores. Por eso es que, a pesar del relativo parentesco que se puede establecer entre las iniciativas de pensadores como Marx, Dewey y Heidegger, por ejemplo, conviene, para nuestros propósitos aquí, no sólo considerar su común oposición al idealismo moderno, sino distinguir entre estas iniciativas des de el punto de vista de su posición respecto del naturalismo. Nos referiremos, en este sentido, sólo a la obra de Marx, antes de exponer el tratamiento que Heidegger da a la pregunta por el ser del hombre. La intención fundamental del pensamiento de Marx no es naturalista en el sentido de la antropología y el materialismo decimonónicos; pero esta intención no sólo le hace abiertas concesiones al naturalismo, sino que está claramente mezclada con motivos que provienen de él. La vida humana, para Marx, es vida social e histórica, sometida a una legalidad dialéctica. Las leyes de la historia son necesarias, pero esta necesidad es dialéctica y no mecánica, de manera que las leyes históricas no son las mismas que las de la naturaleza. Necesidad histórica significa para este filósofo que lo que ocurre en el tiempo es un desarrollo ineluctable de la inteligencia y de la actividad técnica de la humanidad. Esta necesidad es de tipo dialéctico porque es a la vez un producto del conflicto de los hombres entre sí y con la naturaleza, y del logos o inteligencia que ilumina y guía la acción conflictiva. El hombre, según Marx, lejos de ser un trozo indiferente de la naturaleza, se mantiene en una continua y cambiante lucha contra ella. Hasta tal punto le interesa destacar esta diferencia que la conceptualiza como una oposición o contradicción. Como consecuencia de ello olvida pensar toda otra relación del hombre con la naturaleza que no sea la tan específica y limitada del trabajo, tendiente a dominar y encauzar lo natural de acuerdo con motivos y

deseos humanos.[2] Pero junto a estas tesis, que constituyen el núcleo original del pensamiento de Marx, encontramos la afirmación de que el hombre es parte de la naturaleza, otro ser natural más, definido por sus necesidades naturales o materiales. Según las posiciones básicas expuestas antes, la naturaleza no parecía ser otra cosa que el material de la acción, el objeto del conocimiento y el escenario de la historia. Pero si el hombre que se va desarrollando a lo largo de su conflicto con ella es, a la vez, parte suya, la naturaleza se convierte de pronto en una totalidad omnicomprensiva internamente dividida y en lucha consigo misma. ¿Qué sentido puede conferirle a un tal conflicto un pensamiento exclusivamente ocupado de problemas humanos, como el de Marx? De hecho no ofrece explicación alguna de este cambio de plano de lo antropológico a lo metafísico, ni tratamiento expreso del doble significado de la idea de naturaleza. Aunque el problema no sea tratado, o precisamente por ello, la insuficiente clarificación del asunto no tarda en manifestarse en vacilaciones y ambigüedades, ligadas al ir y venir entre una antropología y una metafísica de la totalidad de lo que es, incompatibles entre sí. Entre las ambigüedades del pensamiento de Marx ha recibido mucha atención —con frecuencia, malintencionada— el carácter que este pensamiento les atribuye a las leyes de la historia. Como leyes de la inteligencia humana en acción, el filósofo las concibe como dialécticas, pero como al mismo tiempo se trata de las leyes que rigen la oposición interna de la naturaleza consigo misma, son leyes naturales. Por eso Marx puede afirmar que el modo capitalista de producción se desarrolla con la necesidad de un proceso natural.[3] Lo que no está ni explicado ni justificado es el salto del plano de las relaciones sociales históricas , que se originan por lo

menos en parte, según Marx reconoce, en decisiones, actos y motivos humanos, al plano de la necesidad extrahumana de una naturaleza quebrada que lucha consigo misma. Se podría decir con cierta justicia que la naturaleza en el sentido de la totalidad de lo que es, no constituye un tema ni un motivo de preocupación de Marx, y que apenas si aparece aquí y allá en su obra de manera casual. Esto es cierto. A pesar de ello es importante destacar la presencia de esta idea en el pensamiento de Marx por cuanto tal vez sólo desde ella sea posible entender algunos matices del significado que toman en su obra conceptos como "condiciones materiales de vida", "necesidades materiales", "conciencia", etc. Una y otra vez lo "material" es lo que se opone a lo ideal, a la idea, a la conciencia, a la creencia, a la convicción. Lo "material" es lo primero y lo verdadero contra lo derivado e "ideológico"; lo fundamental frente a lo dependiente, y lo que es de verdad contra lo ilusorio y fantasmal. Marx reconoce la peculiaridad de lo humano frente a la animalidad,[4] de manera que la necesidad de comer, por ejemplo, es otra cosa en los dos casos desde que el hombre produce a sabiendas lo que la satisface. A pesar de ello encontramos afirmaciones que suponen el carácter adventicio de la conciencia; como la de que "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia".[5] No tendría ningún sentido hablar de un ser del hombre que determina, como un ser separable por lo menos en el pensamiento, a la conciencia, o de un ser social determinante de ella, si desde el trasfondo no tematizado de esta filosofía no asomara a veces la noción de una naturalidad "humana" ajena a toda conciencia.

El nuevo pensamiento se opone, entonces, al idealismo

tradicional porque éste no se hace cargo adecuadamente de las conexiones esenciales del hombre con el mundo, la sociedad y la historia. En cambio, su oposición a la antropología proviene de que ella sumerge de tal modo al hombre en la corriente anónima de la necesidad natural que lo hace perder toda peculiaridad. En el pensamiento de Heidegger hay un reconocimiento de que la reclamación de la antropología en contra del idealismo es legitima: es indispensable pensar al hombre en la concreción plena de su ser, reconocer su enraizamiento en el mundo y en la historia de su pueblo. Pero este pensador difiere de la antropología en la manera de concebir esa concreción: no basta con invertir el esquema tradicional y oponer la materia al espíritu, los hechos a lo absoluto, la realidad supuestamente independiente de todo sujeto al sujeto puro, para resolver el problema. Hay que enfrentarse a toda la metafísica heredada, revisar la tradición entera del pensamiento occidental, y comenzar a pensar a partir del estar en el mundo que somos, de la existencia que se preocupa por sí y pregunta: ¿qué son las cosas?, ¿quién es el hombre? La concepción del hombre como existencia se presenta, pues, como un intento por resolver las principales dificultades teóricas del idealismo y de su inversión, la antropología. Ella será en lo decisivo, antisustancialista y libertaria, frente a la noción de un sujeto de la experiencia interpretado como sustancia racional, y frente al naturalismo que, o simplemente niega la libertad, o la reduce a un conocimiento de lo necesario. Pero ello no quiere decir, como se lo ha querido entender a veces, que el pensamiento de Heidegger sea irracionalista o sobrenaturalista; lo que sean la razón, la naturaleza y la libertad es, justamente, lo que está en discusión, lo que no está decidido ya de una vez para siempre en su verdad por

la filosofía moderna.

Comencemos por examinar la idea de existencia humana con la que se quiere concebir el ser del hombre. Existencia humana[6] (*Dasein*) designa una manera de ser constituida no por un conjunto de caracteres o cualidades dadas objetivamente, del modo en que tal conjunto de determinaciones enumerables hacen la mesa, la calle , el lápiz, sino más bien un conjunto de maneras posibles de ser. Como existente soy mis propias posibilidades de ser. Pero estas posibilidades de que se trata para mí han de ser las mías propias y no cualesquiera posibilidades: la existencia es una relación consigo en que se trata de ser sí mismo o ser auténtico. Las cosas, tomadas como ejemplares de un concepto —este lápiz es un caso del concepto lápiz—, no son un cierto comportamiento respecto de sí mismas: no les resulta ni muy importante ni poco importante ser lo que son, simplemente porque no se mantienen en una cierta relación consigo mismas. Para la existencia, en cambio, que puede ganarse o perderse como identidad verdadera o propia (*eigentliche*), su ser posible no puede serle indiferente. Más bien, su propio ser le es tan poco indiferente que ella es el ser que se define como preocupación y cuidado de aquel ser posible que es el propio suyo. A través de esta primera aproximación ya se puede apreciar que la existencia humana no es otra cosa que un movimiento hacia el propio ser, o sea, algo muy diverso de un sustrato o base permanente, modificado por cualidades o determinaciones fijas y objetivamente comprobables. Pero también se separa la existencia de la manera de ser de las cosas porque ella está abierta al mundo en el sentido de que lo comprende siempre en alguna medida, y se comprende a sí misma como este estar ahí en el mundo. La existencia no es un algo cerrado sobre sí o el encierro de una intimidad

sin salida, sino ese mantenerse junto a las cosas con que se ocupa, esa estada en una comprensión de lo otro que ella y de sí propia. La existencia no es sólo el testigo que convierte las cosas en presencias, aquello que las ilumina o las deja en la oscuridad, sino que, al mismo tiempo, quien descubre el sentido que tienen, la importancia o indiferencia de las cosas que se le muestran u ocultan. Ahora bien, no hay en el mundo otro ser que sea comprensión de sí y de lo otro, en el sentido en que lo es la existencia. Así queda en claro que una aproximación al ser del hombre que nos lo explique como una cosa entre otras, como un puro ente natural, en el sentido de los objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos definidos por sus relaciones naturales o externas con otros entes, no llegará nunca a abordar inteligiblemente ni la relación con posibilidades asumidas como propias, ni la comprensión, ni la disponibilidad humana para abrirse a lo otro en su alteridad. Lo "natural" es siempre un resultado de condiciones antecedentes y no está en ninguna relación ni consigo como posible ni con lo otro, porque se debe enteramente a eso que fue antes que ello y de donde ello ha resultado. La existencia, ese tener que ser que le está encargado a ella misma, es como anticipación de sí que trasciende sus antecedentes. Lo peculiar de la existencia humana, los problemas de la identidad, la comprensión y la futurización, no pueden ni surgir a propósito de entes "naturales", pues no hay procesos químicos que se relacionen comprensiva y cavilosamente con posibilidades, o que se preocupen por su futuro, ni tampoco funciones vitales cuya vida consista en estar en un trato preocupado y práctico con cosas a las que esta actividad interpreta como las cosas suyas. Pero esta defensa de la peculiaridad del hombre entre todos los entes del mundo no debe ser entendida como un intento más o

menos oscurantista por sustraerlo a los nexos que lo unen al mundo y a la naturaleza. Cuando tratamos del modo en que Heidegger concebía la conexión hombre-mundo pudimos apreciar que la mundanidad es tenida por constitutiva del ser del hombre. Por otra parte, el filósofo insiste reiteradamente en la dependencia del hombre con respecto a su entorno y a la tierra en que vive.[7] Pero, precisamente, esta dependencia no tiene el carácter de la dependencia de una cosa respecto de otras cosas, sino que es siempre una dependencia comprendida, elaborada, querida o repudiada. Una dependencia, en fin, respecto de la cual el hombre puede conducirse de muy diversos modos: asumiéndola, rebelándose, dándole un sentido u otro, un estilo u otro diverso, una forma, otra forma. Todas estas variaciones deben ser comprendidas en su relación con el proyecto de sí que es la existencia.

Que la existencia es sus posibilidades de ser, o la comprensión anticipatoria de su ser posible, quiere decir, entre otras cosas, que no hay un esquema fijo, una estructura predeterminada que configure de antemano e independientemente del proyecto de la existencia, las líneas a lo largo de las cuales ella deba o esté obligada a ser. El proyecto es proyecto libre. Lo cual equivale a sostener que no hay una esencia o una naturaleza humana: o mejor, como lo dice Heidegger con fórmula deliberadamente paradójica: la esencia o la sustancia del hombre es su existencia.[8] Pero, justamente, la existencia no es ni una esencia ni una sustancia en el sentido filosófico tradicional, sino este movimiento amenazado, carente de toda garantía externa o de toda protección eterna, que consiste en ir de sí a sí mismo. La preocupación y el cuidado por sí en que consiste la existencia, la "relación" consigo en que le va su ser, aquel que se le anuncia en la angustia, todo esto no tendría

sentido si el ser del hombre fuese una idea eterna, una sustancia imperecedera, una esencia indestructible. Pero la existencia, que en cada instancia es mía o la de alguien que es para sí mismo un yo, no tiene fundamento fuera del que ella misma es como proyecto hacia lo que puede ser. Ahora bien, la posibilidad como posibilidad, el proyecto y la anticipación como tales, son lo no garantizado, lo no seguro, lo riesgoso: si no pudiésemos perder, perdernos, errar, equivocar, caer, no seríamos una existencia en el sentido que el término tiene en la filosofía contemporánea. Por su insistencia en estos caracteres de la vida humana se ha llamado pesimistas a los autores que proponen entenderla así. ¿Llamaremos pesimista al que en un día de lluvia nos dice que llueve? Tal vez lo haremos, pensando que cuando llueve no es necesario, encima, insistir en ello.

¿Cuáles son estas posibilidades de ser que la existencia comprende, de las que cuida y se preocupa? ¿Son cualesquiera posibilidades, son infinitas o por lo menos tantas, como para que la existencia resulte incapaz de abarcarlas? ¿Cómo ocurre que llega a haber para ella posibilidades que son las suyas propias? Las posibilidades de la existencia no son ni una multitud ni infinitas, sino aquellas que constituyen, en cada instancia, mi ser posible propio.[9] No estoy colocada frente a un panorama o exposición de posibilidades a las que paso revista antes de decidir cuáles son las mías, cuáles no. Ya vimos, a propósito del tema del mundo, que la situación original de la existencia es el encontrarse ya siempre lanzada en el mundo, cargando con el peso de tener que ser a pesar de no haber elegido ni la existencia como tal ni el mundo en el que está.[10] La comprensión del ahí en el que estoy y del entorno que es mi mundo alrededor, ocurre siempre ya a partir del proyecto que soy. Estar en el

mundo significa en todo momento haber elegido ya ciertas posibilidades, haber preferido, haber interpretado algunas cosas como mías, haber dejado otras . Las posibilidades propias que puedo ser, están por lo tanto diseñadas ya en el mundo en el que la existencia está como comprensión de ellas. No hay, pues, un hecho bruto y cerrado del encontrarse ahí primero y después un proyecto sobreagregado a él, sino que a lo más, compromisos previos con el mundo que son función del estar proyectado hacia el poder ser. Que las posibilidades en que el proyecto consiste son las mías y no otras, se me muestra en que la existencia está ya en ellas y las tiene tomadas para sí, cuando se le da a sentir su modo de estar ahí con útiles, como ocupación con ellos, como ser con otros y preocupación por ellos, como haber de ser sí misma.

Si consideramos lo anterior en su conjunto veremos que lo que Heidegger propone es entender la existencia como libertad. Lo que significa, en este caso, libertad para ser sí mismo. La existencia es libre para resolverse por este ser que le está encargado y que ella puede ser. La libertad así pensada no significa ni libre arbitrio ni posibilidad de liberarse del mundo, de otros hombres, de la historia. La libertad, en por lo menos uno de sus sentidos, consiste en coger resueltamente sus posibilidades en un mundo que se comparte con otros hombres, y que es un mundo histórico-cultural. Toda existencia sucede en la comunidad de un pueblo, en cuyo medio ella descubre sus posibilidades. Este medio en que se está con otros tiene un pasado, el pasado de los vivos que fueron, y del cual la existencia es siempre heredera. Pero el presente no se convierte en heredero del pasado porque este último lo determina desde fuera, o influye sobre él como si el presente fuera pura pasividad, sino

que la existencia presente está, en relación con las existencias pretéritas, colocada ante modelos o ejemplos de existencia a los que repite. La repetición que convierte al hombre en miembro de la historia de su comunidad tiene siempre el carácter de una réplica o respuesta en que la existencia actual trae de nuevo a la actualidad, como suya, a la tradición. Actualizar la tradición, como heredero suyo, es renovarla, hacerla nueva u original. Esta paradoja, según la cual la existencia libre es simultáneamente repetición y renovación original de lo que repite, sólo se puede entender si consideramos que la inserción de la existencia en la historia de su comunidad depende de que ella sea capaz de resolverse, de coger re sueltamente una de las posibilidades de ser fácticamente diseñadas en el mundo histórico-social al que pertenece. El hombre entra en la historia compartida con otros, resolviéndose, y porque es esta posibilidad y esta necesidad de resolverse; ésta es la condición para que haya un su ceder histórico trabado, constituido por la renovación de lo que ya ha sido antes. Como renovación el presente es nuevo, pero lo nuevo es renovación o repetición. Ya que la existencia no puede elegir el pasado que así le diseña sus modelos de existencia posible, su pertenencia a la historia de una comunidad le significa un destino. Pero este destino será el suyo sólo si lo asume resueltamente. La pertenencia del hombre a la historia de una época, a la de un grupo humano, no la piensa Heidegger como una fatalidad que anula a la libertad o pueda conllevar su destrucción; es esta pertenencia, por el contrario, la que depende de que haya libertad, la que supone a esta última. Si la existencia no fuese ese ser encargado de su propio e ser, no estaría ya desde sí y originalmente orientada hacia el futuro. Ahora bien, es sólo esta distensión,

este adelantarse, anticiparse a sí misma, lo que le posibilita la vuelta sobre el presente como el aquí y ahora en el que encuentra un mundo que le ofrece los modelos o ejemplos de existencias posibles por uno de los cuales puede resolverse. La resolución que la liga a un cierto mundo histórico-cultural presupone la posibilidad de resolverse y ligarse, de modo que la comprensión del estar lanzada en el mundo y de que este mundo es determinadamente uno y ligado a un cierto pasado tiene su condición en la proyección del futuro. En general aceptamos con relativa prontitud la proposición de que el hombre es libre, sobre todo cuando esa libertad es concebida como propia de un aspecto o lado parcial de su ser. Por ejemplo, la idea de que hay algo así como actos libres o una libertad de la voluntad, parece convincente mientras no hacemos la prueba de pensar con alguna precisión lo que esto quiere decir. Las dificultades de la doctrina según la cual la libertad no lo es del hombre mismo sino de una parte suya, se muestran cuando queremos concebir la manera en que esa libertad parcial se combina o entra en relación con un ser que no es libre él mismo. ¿Cómo es posible una libertad de sus actos o de su voluntad? En la medida en que reconocemos que estos actos y esta voluntad son los suyos propios, nos vemos empujados a admitir que si son a la vez los suyos y libres ello tiene que querer decir que él mismo es libre cuyos actos lo son. De manera que los actos y la voluntad. tomados separadamente, resultarían ser libres como una consecuencia de la libertad del hombre mismo. Y si negamos que esta última exista tendremos que negar también la libertad de la acción, de la voluntad, del pensamiento, o de cualquier otra parcialidad o aspecto especial del ser del hombre. En la concepción del hombre como existencia

encontramos un modo de entender al hombre mismo como libertad, lo que justifica que luego, derivadamente, se pueda hablar de la libertad en sentidos especiales o de los modos diferenciados de la libertad fundamental. La libertad constituye para Heidegger el ser del hombre porque éste es su poder ser y una relación consigo mismo en la que se trata de su ser posible. ¿Por qué llamamos a ésta una concepción de la libertad y qué sentido tiene la palabra en el uso que le damos aquí? La existencia, como vimos, es comprensión anticipada del ser que ella tiene que ser o proyecto de sí. Este proyecto es autónomo o libre, lo que quiere decir que no es un resultado de antecedentes sino un separarse o trascender todos los antecedentes en dirección del futuro. La existencia está originalmente y desde sí dirigida hacia su cumplimiento y no empujada desde fuera por presiones o influencias que determinen la dirección en que se cumple. La autonomía de la existencia humana reside en que ella es un comportamiento respecto de sus posibilidades que depende de su comprensión anticipatoria del ser, de su iniciativa de cumplirse en una cierta dirección. A1 resolverse por sus posibilidades las hace suyas y toma sobre sí su tener que ser. Esta resolución en que se decide a ser sí misma no puede ser explicada por causas que actúan sobre ella, porque ninguna presión externa puede convertirse en el ser propio que se asume como proyecto. Sólo hay proyectos como un ir más allá de las causas antecedentes. El hombre es libre porque es ese estar encaminado hacia sí que le da un sentido a su vida, una dirección a sus actos. Decimos, por ejemplo, que las cosas y las situaciones ofrecen una resistencia a nuestros proyectos o que facilitan alguna posibilidad nuestra. Si una de mis posibilidades es ser médico los exámenes de admisión a la universidad son

algo que se interpone entre mi situación actual y mi posibilidad de ser médico. Pero estos exámenes y las otras condiciones que tengo que cumplir para cumplirme como lo que tengo que ser, tienen el sentido de ser tales condiciones porque y sólo si me resuelvo a ser médico. Si no asumo autónomamente esta posibilidad como mía, si no me comprometo con ella tomándola sobre mí como propia, entonces aquellas condiciones no son ni un obstáculo ni un medio en mi comportamiento respecto de mis posibilidades. Lo mismo ocurre con el sentido de todas las cosas y de todas las circunstancias: este sentido depende siempre de la relación en que ellas están con mi autónomo estar dirigido hacia lo que tengo que ser. La libertad humana es la condición sin la cual no habría sentidos. Para entender esto tenemos que considerar qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que las cosas, las situaciones, el mundo, la vida tienen o carecen de un sentido. Literalmente tener algo un sentido quiere decir tener una dirección, estar dirigido hacia…, apuntar hacia una meta. Por lo tanto tener sentido significa también importar en relación con esa meta, estar, para bien o para mal, conectado con ella. Todo sentido o dirección se completa en un fin o término en que el estar dirigido hacia…, o tener importancia para…, se cumplen y acaban. Ahora bien, para poder decir de algo que tiene un sentido o una importancia para… es necesario relacionar sintéticamente momentos temporales sucesivos, unificar pasado, presente y futuro y considerar conjuntamente el movimiento que va desde… hacia, pasando por tales y tales momentos intermedios. En la consideración del sentido de algo tomamos conjuntamente su realidad presente y sus posibilidades futuras; el hacia donde apunta a

la meta en que su sentido se cumple. El sentido de una tijera es su utilidad para cortar; aun cuando está en reposo o en desuso la sé dotada de la posibilidad en que se cumple su sentido, cortando. ¿De dónde sale esta perspectiva que nos permite trascender la pura realidad actual en dirección de posibilidades que nos revelan el sentido de las cosas y las circunstancias? Las cosas tomadas independientemente del hombre no tienen un sentido o una dirección que exista para ellas pues carecen de una relación consigo mismas que sea un comportamiento respecto de posibilidades o de un futuro. Sólo el hombre como proyecto comprende por anticipado las posibilidades que puede ser y al imprimirse un sentido o dirección hacia sí mismo, comprende en relación con su futuro propio también las posibilidades de las cosas y las situaciones. El hombre en tanto que libre es un sentido o dirección y por ello es en la existencia donde se da primordialmente esa síntesis de pasado, presente y futuro respecto de la cual todo lo demás se orienta y relaciona con metas que hacen posible distinguir sentidos y direcciones. La captación de la realidad como una en que se diseñan o anuncian posibilidades de ser futuras presupone la anticipación de un futuro. Ese futuro es primero como proyección de las propias posibilidades de ser. Depende por lo tanto del ser del hombre como preocupación por sí que tiene que anticiparse. Las cosas tienen un sentido, importan, son buenas, malas, útiles, peligrosas, según posibilidades que descubre en ellas en relación con las posibilidades propias. Si el sentido de las cosas depende de su relación con proyectos o acciones posibles, no pueden ellos nunca tener un sentido que sea incompatible con la posibilidad misma de proyectar. Pueden hacer fracasar un

proyecto, sí, pero el fracaso supone la posibilidad de proyectar. Ahora bien, a esta existencia que es proyecto de sí la llamamos libertad porque todo cuanto puede intervenir en favor o en contra, decidir de su éxito o fracaso, presupone que estamos proyectados hacia el ser que hemos resuelto ser, guiados por la comprensión del mundo en que estamos y por la comprensión anticipatoria de nosotros mismos.

NOTAS

[1] "La nueva filosofía convierte al hombre… en el único, universal y más excelente objeto de la filosofía, y a la antropología, por lo tanto…, en la ciencia universal". L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 54, *Sämmtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, 1959, II, pág. 317.
[2] "La tierra…que originariamente provee al hombre de alimentos y de medios ya hechos de vida, se encuentra ahí sin intervención de éste como el objeto general del trabajo humano". *Das Kapital*, I, *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1962, pág. 193.
[3] Op. cit., pág. 12.
[4] Op. cit., págs. 192-193; *Die deutsche Ideologie*, *Marx Engels Werke*, ed. cit., Bd. 3, pág. 21.
[5] *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, *Marx Engels Werke*, ed. cit. Bd. 3, pág. 9.
[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 12, 42, 284
[7] "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pág. 147.
[8] *Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 117, 212, 314, 318.
[9] Sobre la tesis de que la existencia es sus posibilidades, cf. *Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 42-43, 143-144, 248.
[10] Op. cit., pág. 406. *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt, 1955, pág. 39.
[11] *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 284.

VI Finitud e historia

CUANDO decimos que Heidegger y otros autores contemporáneos que entienden al hombre como existencia lo conciben, por ello mismo, como libre, corremos el riesgo de comprender mal esta afirmación si seguimos entendiendo la palabra libertad como la hemos entendido siempre, esto es, ya sea en el sentido de la filosofía tradicional, ya sea según la comprende el sentido común. Para este último libertad es lo contrario de compromiso, obligación, necesidad. Para la filosofía moderna la libertad es sobre todo la autonomía de un ser que, como el racional, se da a sí mismo la regla a la que luego obedece. Libre es quien introduce en su vida, sin ingerencia ajena, un orden al que ésta se ajusta voluntariamente. En ambas acepciones, en la del sentido común como en la de la filosofía moderna, la libertad humana es concebida como la falta de límites o la capacidad para traspasar, para dejar atrás los límites, como facultad de expansión y superación, como una potencial infinitud. Si el sentido común opone libertad a obligación es porque esta última amarra, priva, limita; ligados a la obligación, no podemos pasar más allá, a lo otro, de cosa en cosa, o de logro en logro, interminablemente. Por su parte la filosofía moderna al concebir a la libertad como libertad racional reconcilia las ideas, opuestas para el sentido común, de libertad y obligación, pero sólo puede conseguir esta reconciliación porque piensa la razón como infinitud, como aquello que, considerado en sí mismo e independientemen-

te, no está sujeto a otros límites que los que se da.[1] La razón, que dicta la ley a la que el sujeto libremente obedece, no le dicta con ella una ley que lo limite o reduzca sino que, por el contrario, una que le abre un camino cuya meta es la coincidencia plena con la razón. El imperio cabal de la razón en la vida de un individuo, si ello fuera posible, rompería con todas las fronteras que le vienen a éste de su particular individualidad y de su situación, de su tiempo, de su convivencia con otros: el imperio de la razón es el imperio de la universalidad o de la perfección infinita. Por eso lo que la ley racional manda al que libremente se somete a ella es nada menos que la perfección. Ponerse el individuo bajo su vigencia no significa para él decidirse por un modo de ser limitado sino decidirse directamente por la infinitud. Así la libertad resulta ser la grandeza del hombre, su poder para traspasar todas las parcialidades en dirección de la universalidad. En la filosofía de Kant la inmortalidad del alma es defendida con el siguiente argumento: si como ser moral tengo la obligación de perfeccionarme indefinidamente, si la razón me manda ser perfecto —lo que equivale a carecer de limitaciones— entonces es necesario, para que pueda cumplir con esta obligación infinita, que viva eternamente, pues sólo la eternidad es plazo suficiente para una tal tarea inagotable. Fichte, por su parte, como el gran defensor de la idea de libertad racional que fue, entiende de un modo muy significativo las relaciones entre la libertad y la limitación. El hombre, piensa, se encuentra continuamente en su acción frente a límites que amenazan con detenerlo y fijarlo, frenando su actividad y atándolo a una finitud que equivaldría a una destrucción de su libertad. Estos límites que son las cosas, el mundo, el propio cuerpo, las circunstancias, etc., resultan ser, convenientemente considerados,

nada que exista en y por sí mismo sino que sólo otras tantas formas como la razón se muestra objetivamente para conocerse mejor. Estas resistencias que la razón se ofrece son necesarias para su avance y perfección propia; la razón como libertad se ejercita y fortalece en la realización de su infinitud venciendo en cada caso unas limitaciones que, para ser vencidas, va poniendo ante sí. Generalizando se puede, entonces, decir que la concepción moderna del hombre como ser racional implica una idea de la libertad como poderío no sujeto a fronteras o limitaciones.

Si concebimos a la libertad en esta forma deberíamos evitar el uso del término cuando exponemos el pensamiento de Heidegger. De entre los pensadores contemporáneos que nos proponen entender al hombre como existencia, el que está más cerca de la idea moderna de libertad es Sartre, y ello no obstante sus obvios puntos de contacto con Heidegger. Para comprender en qué nuevo sentido piensa Heidegger la libertad tenemos que considerar su concepción de la esencial finitud y limitación del hombre y la manera como entiende que sólo puede haber algo así como un ser libre en relación directa con esta finitud. Particularmente acusada es esta insistencia en la finitud humana en Jaspers y en los existencialistas cristianos. Pero la formulación más decisiva filosóficamente la encontramos en Heidegger, cuyo pensamiento al respecto bosquejamos en lo que sigue. Esta exposición nos conduce al tema de la historicidad de la existencia primero y al de la historia luego.

La finitud del ser del hombre está, por una parte, ligada a la temporalidad de la existencia. Como existencia el hombre es un desplegarse, una distensión hacia su ser al que no tiene nunca como una posesión actual sino al que está siempre por llegar. En este sentido, la existencia es

un estar encaminado en dirección de su ser posible. Como estar en el mundo y situada, ella es ya siempre su pasado, su haberse ya comprometido con posibilidades y haber dejado pasar otras. A la vez que anticipándose a su ser y volviendo sobre sí como lo ya sido, la existencia está junto a las cosas, con otras existencias, haciéndose presente una situación actual en la que se encuentra. El sentido de la existencia es la temporalidad porque ella es este despliegue o distensión actual de las dimensiones del futuro, el pasado y el presente.[2] Cuando hablamos de la temporalidad de la existencia no debemos pensar en el tiempo según la representación que habitualmente nos hacemos de él. Según ella el tiempo consiste en un pasado que ya no es, un futuro que no es aún y un presente que es un ahora instantáneo, al que apenas nombramos ya ha dejado de ser. Así pensado, como no ser ya, no ser aún, y dejando continuamente de ser en la forma del ahora puntual y sin permanencia, el tiempo parece más bien no ser de ningún modo y a esta conclusión consecuente llegaron efectivamente algunos autores que sostuvieron la esencial insustancialidad o el carácter puramente aparente del tiempo. Cuando Heidegger se refiere a la temporalidad de la existencia habla en un nivel en que el tiempo es la unidad actual de sus tres dimensiones y no la separación de ellas en modos discretos que carecen de sentido desligados de los demás.[3] Propiamente el tiempo es la ligazón de sus tres dimensiones, y cada una de ellas es temporal sólo en la medida en que forma parte de esta unidad. Pero ¿cómo se mantiene esta ligazón, y qué, quién, la establece? ¿Quién retiene el pasado, anticipa el futuro y los liga en una actualidad que tiene tan poco del instante fantasmal que sin cesar se desvanece y deja de ser? Estas preguntas sólo pueden surgir a partir de una representación

del tiempo que se lo imagina como un agregado de instantes homogéneos, enlazados exteriormente entre sí. Repitamos que la temporalidad de la existencia de la que se trata aquí no es un compuesto de dimensiones ni tampoco de instantes idénticos a los que haya que juntar después que son ya separadamente. El tiempo en este nivel primordial en que la existencia es temporalidad, es un presente comprendido y comprensivo que es actualmente su haber sido ya y es, a la vez, su estar por venir aún. La comprensión en la que son unidos el pasado y el futuro de la existencia es comprensión de la situación presente en la que ella está. Dicho de otro modo, estar ahí, eso que nosotros somos, es estar ahí como temporalidad, como unidad del tiempo que comprende los tres éxtasis temporales. Como temporalidad la existencia que somos es a la vez la unidad del tiempo junto con el presente de la situación comprendida y la diversidad distendida que le permite separarse de la situación presente en el proyecto de ser y en la vuelta al pasado. Por ser temporal la existencia es a la vez una y siempre a distancia de lo que ha sido y de lo que puede ser; es comportamiento respecto de factualidades y de posibilidades suyas. Insistamos otra vez que esta temporalidad que somos supone necesariamente no sólo la ligazón de sus tres dimensiones sino un pasado que vuelve continuamente, un futuro al que tengo presente y un presente que se futuriza como repetición del pasado. No se trata entonces de afirmar que la existencia está en el tiempo o colocada en el proceso externo de un tiempo otro que ella, sino que se trata de mostrar que ella misma es temporalidad, que existe en tanto que se temporaliza. En este nivel primario el tiempo ocurre o trascurre en la unidad de sus tres dimensiones, unidad que es previa a un análisis que las separa a partir de diferencias que sólo

tienen sentido respecto de esta unidad.

Hemos afirmado antes que la finitud del hombre en que insiste la filosofía que lo piensa como existencia, es su finitud como ser temporal. Porque es temporalidad, la existencia es preocupación por su ser posible, aquel que proyecta o hacia el cual se futuriza. Si el ser que ha de llegar a ser no estuviese siempre aún por venir la existencia no se preocuparía de él. La preocupación por nosotros mismos, que somos, puede tomar la forma extrema y muy poco frecuente de la angustia en que se nos tornan problemáticas y dudosas todas las posibilidades de ser que hasta entonces nos parecían obvias. En la angustia, dice Heidegger, en un análisis tan famoso como mal tratado, no tenemos miedo de algo ni tememos porque un cierto peligro concreto nos amenaza , sino que descubrimos el carácter expuesto, no garantizado de nuestra condición misma, que consiste en estar ahí lanzados en el mundo y tener que asumir esta condición y este mundo sin haberlos buscado ni elegido. Angustiarse es "temer" por sí mismo, por la propia desnudez y la falta de fundamento y de necesidad propios. La angustia es el descubrimiento simultáneo de nuestra atadura al mundo y del carácter problemático y gratuito que tiene la existencia como tal y en su conjunto. Ahora bien, lo único que, según Heidegger, saca auténticamente de esta experiencia en que queda puesto en cuestión nuestro estar en el mundo como tal, al mostrársenos en su total contingencia, es la decisión resuelta por ciertas posibilidades. Esas posibilidades, ya lo hemos visto, que están diseñadas en el mundo al que estamos irremediablemente atados, no pueden ser otras que lo posible ahí y entonces. Los posibles son, en tanto que posibles de este mundo, de esta situación que es la mía, limitados; son, primero, unas ciertas posibilidades determinadas y no otras y, además, estoy

irremediablemente remitida a ellas. El proyecto de ser que es la existencia es siempre un proyecto histórico y ello representa una esencial limitación. Heidegger llama sin más a esta limitación la finitud de la existencia. Pero si tomamos el término finitud en una acepción más amplia, que nos permita relacionar a Heidegger con la filosofía moderna, veremos que la existencia, tal como él la concibe, es también finita en otros sentidos. Si hemos descubierto en la angustia que nuestro mismo estar en el mundo carece de toda necesidad, la decisión resuelta por unas ciertas posibilidades, esa que nos arranca de la experiencia de la total contingencia del existir, no puede ser la resolución por algo que tiene una justificación "objetiva", por un bien en sí, una perfección que por ser lo que es esté más allá de toda problematicidad, de modo que la existencia esté destinada a preferirla. Lejos de ello, la existencia no necesaria se resuelve por un poder ser suyo que también podría no ser y cuyo fundamento no es otro que ella misma, en tanto que ha de ser. La existencia está traspasada de negatividad y como tal también es finitud. Esta negatividad forma parte de todas las estructuras de la existencia; aquí no podemos recordar más que algunas y en forma muy somera. Resolverse por una posibilidad determinada equivale a sustraerse a otras, a pasar por alto, a ni siquiera descubrir otras posibilidades. Estar en el mundo sin haberse puesto uno mismo en él, es *carecer* del poder de hacerse a sí mismo desde los comienzos de la existencia. *No* poder retroceder al comienzo de la existencia para empezar de nuevo, según nos gustaría cuando, arrepentidos, quisiéramos borrar el pasado propio y hasta, a veces, el pasado de otros, es *no* ser dueños enteramente de lo que somos. *No* ser algo completamente sabido para nosotros mismos, o autopresencias completamente conocidas, es estar *impedidos* para

apropiarnos de nosotros mismos y hacernos técnicamente paso a paso de acuerdo con un plan de vida, o una imagen completa ya de antemano en la mente. No estamos respecto de nosotros mismos en la relación del arquitecto con su obra: aquí el plano está primero listo en el papel antes de que el edificio comience a construirse. El hombre no es su propio dueño; carece sobre sí del poder que el buen artífice tiene sobre la arcilla, a la que toma en la mano y moldea según la imaginación. Claro que esta limitación, según la cual el hombre no es un material dócil para sí mismo ni su dueño en este sentido, no significa que tenga a otro como su artífice o su dueño. Lo que quiere decir es, más bien, que, librado a sí mismo, está librado a la finitud, a la contingencia y a la limitación de su comprensión y de su poder.

Antes de retomar el análisis de la finitud del hombre tal como se nos muestra en su sentido eminente en el estar la existencia situada históricamente, conviene que expongamos en forma breve la particular finitud de la existencia en relación con la muerte.[4] Entre todas las posibilidades de la existencia hay una muy peculiar porque tiene una relación directa con el conjunto de las demás: es la posible imposibilidad de todas ellas. A la existencia pertenece la posibilidad de su no-existencia o de su aniquilación. Como la existencia se define por sus posibilidades, su posible aniquilación equivale a la posibilidad de que todas ellas se tornen imposibles. Esta peculiarísima posibilidad, la muerte, que afecta al estar mismo en el mundo que soy, es una que me remite a lo mío más propio. No sólo no la puedo compartir con nadie ni nadie puede relevarme o representarme cuando se trata de ella, sino que, además, por la manera como esto exclusivamente mío amenaza con la aniquilación a todas las demás posibilidades que soy, la

muerte tiene el poder de descubrírmelas en conjunto como mi ser posible propio. Aun más, la posibilidad de la muerte corta, cuando para mí se trata de ella, todas mis relaciones con otras existencias y todas las relaciones posibles con otras posibilidades, relaciones en las que estoy siempre: la posibilidad de la muerte me aísla. Tal aislamiento en lo más propio mío me muestra en toda su contingencia mi estar en el mundo y hasta me deja entrever la falta de garantía de toda existencia humana en general. Al mismo tiempo la muerte es una posibilidad a la que no se puede tomar la delantera, superarla y luego pasarle revista, puesto que su efectuación significa la aniquilación de la existencia. La muerte es segura, cierta, aunque no sepamos cuándo sucederá. ¿Por qué, si nos tenemos que morir y no hay escapatoria a la muerte, la llama Heidegger una posibilidad de la existencia? Evidentemente porque la anticipación de la muerte nos enfrenta con la existencia misma como una posibilidad, nos la libra como lo que carece de necesidad, lo no disponible y manipulable: la existencia es la posibilidad que la muerte torna imposible. Todas las demás posibilidades que constituyen la existencia dependen de la posibilidad de la existencia misma: la muerte es la posibilidad posibilitante de que todos los posibles se nos libren como tales.[5] Hay que tener en cuenta que la muerte así entendida no es algo que venga de fuera, que corte el curso de la existencia como algo extraño, ajeno a ella, sin nunca haber tenido algo que ver con ella antes del momento en que llega. Por el contrario, la muerte pertenece a la existencia en tanto que ella es ese desplegarse dirigido hacia su fin, o un comportamiento respecto de su propia finitud. "Desde que el hombre nace ya está en edad de morirse". A la muerte hay, pues, que concebirla como una posibilidad, a pesar de la

certeza absoluta en que estamos de que hemos de morir, porque la existencia entera es un comportamiento respecto de ella. Tanto el existir resuelto que en cada uno de sus actos y momentos se "sabe" lúcidamente ser existencia mortal, como el otro, que consiste en huir y ocultarse la muerte, son lo que son en una cierta relación con ella. A diferencia de las demás posibilidades de la existencia, la de la muerte nos mantiene en ese determinado modo de ser relativo a ella que en cada caso somos. Podemos afrontarnos desde ya como mortales, en la anticipación de lo que la propia muerte es para cada uno, o podemos ocultárnosla, tratar de olvidarla, pensar que los que se mueren son siempre los demás. La existencia resueltamente dirigida hacia sus propias posibilidades de ser depende de su estar encaminada hacia la muerte y de que se mantiene en la lucidez respecto de ella, lucidez que puede serlo entonces también de nosotros mismos. La existencia tiene así la posibilidad de ser el coraje que resiste y sobrelleva la certidumbre de que morirá, o de existir hacia la muerte, en dirección hacia su fin. Lo cual no quiere decir ni que se dé a si misma la muerte ni que se pase pensando en ella y renuncie a todo porque, por tenerla en vista, nada parece ya valer la pena. Más bien significa lo contrario: la inevitabilidad del fin es la condición de la decisión resuelta por unas posibilidades que no son ni necesarias ni ilimitadas, y cuya efectuación no está garantizada. Mediante la anticipación de la muerte la existencia queda no sólo remitida a si misma sino reducida a sí, obligada consigo y cortada de lo ajeno y lo impertinente. Así es como puede llegar, merced a una particular posibilidad, a la imposibilidad de distraerse de lo que ha de ser. Respecto de la muerte, entonces, y cuando se la asume y afronta como lo propio e inevitable, es que

la existencia se torna en la resolución que toma sobre sí la finitud necesaria del hombre. Como ser hacia el fin ella es la finitud, efectúa momento a momento la limitación como la condición de su poder ser ella misma, y no como una desgracia o un accidente.

En esta concepción del modo como la muerte pertenece a la existencia encontramos no sólo una comprobación teórica de que ésta, la limitación absoluta, es una estructura necesaria del ser del hombre. Más que ante una mera comprobación estamos, en el caso de esta doctrina de Heidegger, ante la afirmación más vigorosa y decidida de que se haya hecho nunca de la tesis según la cual la posibilidad humana de existir en la verdad depende entera de que el hombre se decida a tomar sobre sí su propia finitud.[6] Ninguna doctrina especial de la filosofía contemporánea es tan fuertemente antitradicionalista. Por cierto que no se trata en el caso del tema de la muerte de una cuestión aislada: la afirmación del coraje ante la muerte y de la necesidad de que el hombre se asuma como radical contingencia y limitación está íntimamente ligada con otros aspectos de la crítica del pensamiento tradicional. Pero esta crítica —que tal vez se origina en un desacuerdo fundamental con toda filosofía que quiera ser una justificación racional del deseo de infinitud— culmina y encuentra una de sus formas más enfáticas en la doctrina heideggeriana del ser hacia la muerte, por cuanto conlleva un decidido rechazo de la nostalgia de eternidad y de la ética de la perfección como superación de las limitaciones. En este punto Heidegger está cerca solamente de Nietzsche y en una oposición muy acusada a toda la tradición cristiana.

Existir en la verdad respecto de sí mismo entonces es comprenderse como el suceder limitado y ligado que va

del nacimiento a la muerte: la existencia está constituida tanto por el tiempo de su propio suceder como por la unidad de la distensión entre comienzo y fin; la existencia constituye una historia. Heidegger reclama que el sentido original de la historicidad,[7] del ser de la historia, es aquel que encontramos al nivel del análisis de la existencia, de modo que la historicidad es siempre primariamente en tanto que ligada con el existir humano. El uso corriente de los términos tiempo e historia, según el cual ellos nombran a entidades independientes *en* las que ocurren las existencias, sería un uso derivado, secundario, o que toma su sentido de la temporalización primaria en el suceder de la existencia, en un caso, y de la historicidad o unidad de sentido de este desplegarse que es la misma existencia, en el otro. La existencia es ella misma una historia, como había ya visto Dilthey, porque es de suyo temporal: ser histórico es un modo de ser temporal, a saber, específicamente aquel modo que es el propio de una temporalidad preocupada de sí, a la que en su suceder le va su ser, o es suceder hacia sí misma. Porque la existencia es histórica: dice Heidegger, llegamos a llamar históricos a los hechos pasados ligados de alguna manera con existencias que fueron.

Si la existencia es finita y posible sólo entre las fronteras que son en cada instancia las suyas, si es limitada en tantos sentidos diferentes, encaminada, como está, hacia la muerte y evocando su nacimiento en el que se encuentra otro de los límites que ha de asumir, tenemos que preguntarnos, ¿qué designa el término finitud referido expresamente a la "relación" entre existencia y situación? ¿Por qué la palabra finitud, como término técnico, sirve especialmente para decir que las posibilidades de la existencia están limitadas a lo posible en esa situación en la que ella se encuentra, situación

inescapable que constituye su "destino"? A estas preguntas se puede responder diciendo que la finitud humana resulta ser una finitud en sentido eminente cuando la existencia comprende y asume lúcidamente el sentido de su propio estar situada, es decir, cuando el carácter de esa situación específica que es la nuestra en cada instancia, nos la revela como siendo la única que tenemos. Las demás limitaciones, que nos han inducido a hablar antes de la múltiple finitud del hombre en el pensamiento de Heidegger, la limitación del tiempo, el ser hacia la muerte, la posibilidad de la aniquilación propia y hasta la contingencia de toda existencia humana en general, son entendidas por este filósofo como condiciones de posibilidad de la existencia que toma sobre sí la finitud en sentido eminente, esa que somos en tanto que situados históricamente. Esta formulación requiere tal vez un examen más detallado.

Estar en una situación no es estar sumido en ella y sin distancia respecto de ella. La situación surge, para la existencia que se encuentra ahí, en una comprensión de ella que supone una distancia; la situación es la mía pero no es lo mismo que yo. ¿De dónde sale esta distancia que hace posible que la existencia comprenda la situación sin confundirse con ella? Esta distancia la tengo porque simultáneamente con estar en la situación me proyecto fuera de ella en vista de mi ser posible. La existencia proyectada se separa de la situación sin abandonarla Sin esta distanciación mediante la cual la existencia situada comprende a lo que la comprende a ella, sin la posibilidad de enfrentarse con la situación y hacérsela presente, la existencia no podría tampoco apropiársela, hacerla suya asumiéndola. Una situación no se convierte en la mía mediante una pura toma de conciencia; asumirla como mía depende de que

me decida resueltamente por una posibilidad de ser, diseñada en esa situación. En la manera como estoy ligada a una situación, la comprensión de ella y la decisión resuelta por una posibilidad que "pertenece" a ella son simultáneas y dependen la una de la otra. Esta simultaneidad de la comprensión y la resolución resulta difícil de expresar y de comprender porque desafía nuestros hábitos mentales. De acuerdo con estos hábitos tendemos a seguir alguno de los dos caminos opuestos que la tradición nos ofrece para entender nuestras relaciones con la situación en que estamos. Según la manera más frecuente de pensar, nuestra situación está constituida por un conjunto objetivo de nexos entre cosas, personas y circunstancias; el sujeto situado en medio de esa conexión objetiva capta mediante una serie de actos intelectuales desinteresados la situación tal como ella es también independientemente de tal captación y de su sujeto. Después de conocerla objetivamente el sujeto se decidiría por posibilidades que esa situación deja abiertas y que no están realizadas aún. No entendemos, claro está, cómo alguien tan objetivo deja de serlo para producir, a voluntad, preferencias que le permiten elegir. El segundo modo de concebir nuestro estar situados invierte el orden de los factores y dice: el "sujeto" no llega nunca a ver objetivamente la situación en que se encuentra porque, como el ser vivo que es, está primariamente interesado en vivir y no en conocer. Por lo tanto su relación con la situación es fundamentalmente práctica e interesada; tiene una perspectiva de las cosas que favorece sus intereses vitales y le permite actuar sobre la situación para transformarla según le conviene más. La vida está tan ocupada en su autoafirmación que no puede menos que deformar la objetividad de acuerdo con sus propósitos. La vida comprende sólo en

la medida en que el conocimiento es útil a los fines vitales. Estos dos modos de pensar coinciden en que separan teoría y acción, conocimiento y decisión, verdad y práctica. Como ambos parten de esta separación cada uno de ellos se hace, a su manera, imposible entender a uno de los miembros de la dicotomía: el primero no entiende cómo es posible la decisión a partir de una pura visión desinteresada de la situación objetiva, y el segundo no puede explicar cómo es que puede haber algo así como una verdad que sea otra cosa que el instrumento de la autoafirmación de la vida.

Heidegger, y en general la filosofía contemporánea, plantea el problema de la situación de modo que no tengamos que hacer las preguntas ¿qué es primero, el conocimiento de ella o la acción en ella y sobre ella?, ¿cuál de ambas depende de la otra? Según Heidegger la forma primera del estar en el mundo que es la existencia, no consiste ni en un saber objetivo ni en una acción ciega, sino en un compromiso con la situación que es a la vez un sentimiento y una comprensión de la manera como ella afecta a la existencia situada. Este sentimiento o afectividad puede ser llamado comprensión por que tiene un carácter revelador: abre a la existencia a su propio modo de estar en el mundo y le muestra el "mundo" ese en el que está. Pero para que un tal estar ahí, que es un apego y acuerdo afectivo con el "mundo", se convierta en la comprensión de una situación y de la existencia como situada, es necesario que tanto el compromiso con ese "mundo" como la distancia respecto de él se acentúen y clarifiquen. El compromiso y la distancia se efectúan simultánea e interdependientemente en virtud de que la existencia es trascendencia o proyecto. Como futurización la existencia gana distancia respecto de la situación, lo que le permite comprenderla como tal situación

singular. Pero, a su vez, el proyecto depende de la decisión resuelta por posibilidades de ser. La existencia no dispone de otras posibilidades que aquellas que encuentra en su situación: ha de tomar resueltamente para sí un posible de esa situación, lo que equivale a asumirla como propia y a determinarse a ser en "relación" con ella. Así es como para comprender la situación hay que resolverse por una posibilidad de ser y para poder resolverse por un ser posible hay que comprender a la situación como el "lugar" de las posibilidades que se puede ser. Comprensión y resolución hay sólo en estrecha ligazón e interdependencia para la existencia lanzada en el mundo que se proyecta hacia su ser posible. La comprensión le revela a la decisión el hacia dónde de la futurización gracias a la que se distancia de la situación, y la resolución ata a la comprensión a un cierto horizonte limitado de posibilidades. Así es como la resolución resulta ser otra cosa que un acto instintivo que ocurre en la obscuridad, y la comprensión, algo diferente de una toma dc conciencia, pura de toda "intención", dirección o sentido.

La existencia penetra en una situación histórica haciendo suya resueltamente una posibilidad que pertenece a su situación histórico-social. Las posibilidades de ser no son creaciones de la existencia sino repeticiones de lo que fueron otras en el pasado. Como repetición del pasado la existencia se compromete en el presente con la situación ligada a ese pasado. Es este compromiso lo que convierte la situación en la suya, en la situación que asume para poder ser lo que ha de ser. Pero como el compromiso lo es con su posibilidad de ser o a través de su futurización, comprometiéndose la existencia se separa y distancia de la situación,

de tal modo que sólo puede comprenderla porque no se confunde con ella o no queda prisionera en ella. Porque hay simultáneamente la distancia y el compromiso en que le van su ser, la existencia comprende la situación mediante una interpretación de ella ligada a su proyecto. Desde tal interpretación que abarca conjuntamente a la existencia situada y a la situación existencial puede ocurrir luego algo así como una conducta o una acción histórica que no sea ni una pura reacción dentro de una situación previamente dada ni una pura iniciativa independiente de ella.

Esto nos permite entender en qué sentido tanto la comprensión de una situación histórica como el compromiso con ella de que depende la acción histórica, tienen su condición en la existencia que se asume como finitud y contingencia. Para poder apreciar adecuadamente la novedad de esta manera de concebir la historia, y el mundo de la acción y el pensamiento como históricos, tenemos que retroceder a las concepciones de la historia de los siglos xviii y xix.

NOTAS

[1] "La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce limites a sus proyectos". Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofia de la Historia*, trad. E. Imaz, México, Colegio de México, 1941, págs. 42-43.

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit. § 65, págs. 323-331.

[3] Ibidem, pág. 329: "…La temporalidad no se genera mediante una acamulación y sucesión de sus dimensiones (*Extasen*) sino que se temporaliza en todas ellas, que son igualmente originales (*in der Gleichursprünglichkeit der Extasen*)."

[4] Op. cit., págs. 262-267.

[5] Op. cit., págs. 262-263.

[6] La idea nietzscheana del *amor fati* podría, tal vez, ser considerada como un antecedente de esta posición de Heidegger. Pero hay varias razones por las cuales parece más recomendable distinguir entre estas ideas que aproximarlas. La formulación paradójica que le da Nietzsche a la suya no es casual: para él se trata de afirmar con amor precisamente lo fatal. Lo cual no puede convertirse en un propósito y en una exhortación más que si se piensa que hay una necesidad fatal por una parte y una voluntad capaz de afirmar y amar, por la otra, como dos cosas que en general son independientes entre sí. Nietzsche llama al *amor fati* su "último amor" (*Werke*, Leipzig, 1911, Bd. 12, pág. 141) justamente porque ve en él a la vez que el abandono. Ia máxima potenciación de la voluntad del filósofo (Bd. 14, pág. 301). Esta nueva paradoja, según la cual la renuncia y la incrementación de la voluntad vienen a ser lo "mismo", se alimenta, igual que la del *amor fati*, de la oposición entre necesidad anónima y voluntad individual libre, oposición desde la que Nietzsche piensa y contra la cual se dirigen ya algunos pasajes de su obra juvenil. En el pensamiento de Heidegger, en cambio, la aceptación de la propia finitud no ocurre con vistas a una eternización de la existencia que accedería a sumirse en lo que retorna eternamente para ganarse perdiéndose, sino que sólo con vistas a su verdad.

[7] *Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 381-382.

VII Concepciones de la historia en los siglos XVIII y XIX

LA FILOSOFÍA se ocupa hoy, como desde que existe, de muchos problemas que no llegan a formar parte del pensamiento espontáneo que se ejerce a propósito de las situaciones cotidianas de la vida civil, familiar y del trabajo. Estos problemas, que podríamos llamar exclusivamente filosóficos, se presentan recién cuando el pensamiento se organiza y procede a ejercerse crítica, reflexivamente, o sea, en vistas de una plenitud del saber que preocupa al pensador pero no a la existencia cotidiana. Además de los exclusivamente suyos hay en la filosofía los problemas "p-opulares", o sea, aquellos que dan que pensar, en mayor o menor medida, a casi todo el mundo y casi a cada rato. A estos últimos pertenece hoy día el problema de la historia. En otros tiempos estos problemas "populares" elaborados también conceptualmente por la filosofía que los compartió así hasta cierto punto con el pensar espontáneo de su época, fueron por ejemplo, los problemas de Dios y la inmortalidad del alma, la cuestión de las virtudes que debía poseer el hombre sabio que aspirara a vivir bien y a morir mejor, el problema de la felicidad, el del ciudadano, sus derechos y deberes. La filosofía actual se encuentra sobre todo en un terreno común con el pensamiento espontáneo y también con la propaganda política, con las ideologías que se disputan la opinión, con la prensa y los medios de difusión, cuando se ocupa de la historia. Ciertamente, ni

el pensamiento que se ejerce a propósito de situaciones cotidianas ni la actividad periodística o política se plantean el problema de la historia como una pregunta propiamente teórica, pero operan con un vocabulario, y a partir de opiniones, que implican alguna medida de conciencia histórica y de preocupación por el carácter histórico de la existencia social e individual. Esto se ve echando una ojeada a nuestra manera de hablar, que se está convirtiendo antes nuestros propios ojos en una manera universal de decir las cosas y, por ende, de enfocarlas e interpretarlas: hoy día las instituciones y las actividades son ya sea progresistas, ya sea decadentes; los países son desarrollados o subdesarrollados; las opiniones, revolucionarias o reaccionarias. Las costumbres evolucionan o se estagnan; estamos, se dice, en tiempos de crisis en que el ritmo de los sucesos se ha acelerado, en comparación con tiempos en que el cambio tenía un ritmo lento o retardado. Los técnicos planifican, los ejecutivos ponen en marcha, los gobiernos se dedican a la promoción. Las ideologías están influidas por el pasado o son originales, son revisionistas o fieles continuadoras de…; hay el neocolonialismo, el neocapitalismo, la nueva iglesia, las nuevas técnicas, etc. Nada da tanto que hablar, y, en la exacta medida en que se piensa, tanto que pensar, como la historia, entendida en primera instancia siempre como el cambio, los cambios, el carácter cambiante de la existencia humana. Pero allí donde el problema de la historia comienza a convertirse en un verdadero problema teórico hay que empezar por destruir esta identificación entre lo histórico y lo cambiante. El cambio, que por sí solo no es ni siquiera pensable, nos remite inmediatamente a eso que está comprometido en una transformación multilateral, a la existencia que cambia. Ahora bien, ella es al mismo

tiempo que cambiante algo singularmente permanente y repetido: nacimiento y muerte, niñez, juventud, madurez y vejez, trabajo y descanso, prosperidad y pobreza, salud y enfermedad, hermandad y enemistad, colaboración y competencia, pertenecen al hombre desde que existe y parecen, si juzgamos a partir del pasado y el presente, destinados a acompañarle siempre. Pensaremos luego después que lo histórico propiamente tal no reside en la generalidad vacía e indiferente del hecho de nacer, morir, ser viejo o joven, trabajar o no hacerlo, sino en el sentido que ello, en cada caso, tiene para el que lo vive, lo experimenta, y en el significado social que en un cierto momento se les atribuye a estos sucesos "permanentes" de la existencia. Porque obviamente no es lo mismo ser rico como miembro de un grupo social que estima que la riqueza es un signo externo del favor divino, que serlo en otro, donde la fortuna es mirada con sospecha o con odio. Y es muy diferente para uno mismo y para los otros ser viejo allí donde la vejez es respetada como portadora de sabiduría y experiencia larga y probada, que allá donde no es más que signo de pérdida de fuerzas y de decrepitud. Hubo tiempos en que la enemistad estaba directamente dirigida contra la vida del enemigo y se la experimentaba con la espada en la mano; prohibido el duelo, perfeccionadas las leyes que protegen el derecho a la conservación de la vida y los medios para ponerlas en vigor, la enemistad ya casi ni sueña con la supresión física del enemigo sino que se dirige de preferencia, mediante el ataque verbal y a veces también la intriga, contra su buen nombre y su bienestar. Y estos cambios no sólo son externos sino que, y para quedarnos exclusivamente en el terreno de los ejemplos anteriores, conllevan siempre un cambio de la experiencia, de las pasiones envueltas, de la

conducta y de sus posibilidades. La conciencia histórica contemporánea ha llegado a la convicción de que lo que cambia es la existencia humana misma, su sentido y el de su mundo con ella. Pero aunque esta convicción: lo que cambia en la historia es la existencia humana misma y no ya sólo algunos aspectos suyos más o menos secundarios, sea, expresada así en términos tan generales como vagos, casi universalmente compartida, falta, en cambio, un planteamiento teórico suficiente del problema de la historia. Los hombres del siglo xx se saben ligados a un suceder de proporciones inmensas e inquietantes que de continuo les solicita decisiones frente a problemas políticos, sociales, y personales que requieren, todos ellos, alguna claridad sobre la historia. La búsqueda, en la filosofía actual, de un saber capaz de iluminar esta experiencia de nosotros mismos tan vastamente compartida, no es pues sólo un asunto interno de la filosofía, o una preocupación exclusiva del pensador ocupado de la integridad del pensamiento. A pesar de que en el último siglo se ha generalizado e intensificado tanto esta necesidad de orientación respecto de la historia, lo que la filosofía contemporánea ofrece sobre ella es, en buena medida, fragmentario, insatisfactorio y bastante oscuro. Es cierto que el problema, si lo tomamos en toda su radicalidad, es muy nuevo, de modo que cualquier intento de afrontarlo exige de quien se lo proponga una crítica de toda la tradición filosófica, a la que la noción de una existencia y de un mundo cambiante es, cuando menos, ajena. Así es como tanto el modo de preguntar por la historia en que se vierte esta preocupación cotidiana, como el tipo de respuestas en que cree encontrar satisfacción, son casi siempre trozos y enfoques provenientes de la especulación filosófica sobre la historia, tal como floreció en los siglos xviii y xix. La historia,

¿es una obra de la deliberación y la acción humanas o es algo que sobreviene sin participación de los hombres? ¿Lleva la historia por sí misma una cierta dirección o anda al acaso, movida por accidentes y casualidades? ¿En qué medida se puede influir sobre su curso? ¿El cambio en que estamos ahora mismo comprometidos es favorable o desfavorable? Algunos sostienen que son los hombres los que hacen la historia, otros que es la historia la que hace al hombre: ¿podemos averiguar cuál afirmación es verdadera cuando planteamos el problema en estos términos? ¿Podemos en general averiguar algo sobre la historia en su conjunto o al menos sobre la dirección en que se mueve?

Lo que ofrece la filosofía que viene después del gran período de la filosofía de la historia que va, digamos, de Voltaire a Augusto Comte, se refiere no al problema de la historia misma, sino a las cuestiones metodológicas y formales suscitadas por la existencia y enriquecimiento de las ciencias culturales o humanas. Aunque en forma indirecta estas investigaciones predominantemente gnoseológicas sean de mucha importancia para un posible tratamiento actual del problema de la historia, ellas no pueden ofrecer un remedio para la perplejidad de que hablábamos antes. Esta última se mueve en un nivel mucho más básico que el que corresponde a la reflexión acerca de modos diferenciados de conocimiento científico. Antes de considerar una doctrina contemporánea de la historia examinaremos el carácter predominante de la filosofía de la historia de los dos siglos recién pasados.

En las teorías de la historia de los siglos xviii y xix salen a la luz algunas consecuencias que completan el complejo y profundo cambio histórico que se inicia, no en estos siglos, sino al comienzo de la época moderna. Esta época,

que desde un comienzo se entiende a sí misma como una renovación, un tiempo nuevo frente a la antigüedad y a la edad intermedia entre lo viejo y lo nuevo, se propone ser la reactualización de la humanidad antigua porque descubre en ella al verdadero ser del hombre. Nacen, pues, los tiempos modernos poseídos de una forma de autoconciencia que, aunque atacada esporádicamente, no nos ha abandonado del todo hasta el día de hoy: ser moderno es vivir desde la convicción de la superioridad del presente respecto del pasado . En tiempos del Renacimiento, es cierto, se le reconocía la dignidad de modelos a algunas etapas de la historia de Grecia y Roma, pero la decisión con que el tiempo nuevo se quería separado y distinto de la Edad Media alimentaba suficientemente la experiencia de su propia superioridad. Con esta interpretación de sí, el hombre moderno que comenzaba se lanzó en todas las empresas que habían de confirmarlo en su convicción: la exploración de la tierra, la general efervescencia cultural, la conquista del mundo para la comunicación y el comercio, la instauración de la ciencia, la invención de técnicas nuevas y el perfeccionamiento de las antiguas, vinieron a probarle fehacientemente cuán justificada era la confianza que depositaba en sí. En el humanismo, que fue la forma discursiva que tomó esta interpretación de sí, el hombre se asombró admirativamente del hombre, de su racionalidad, de su libertad, de su poder. Pero ya el siglo xvii sintió que el respeto renacentista por la antigüedad era algo opresivo y renunció a la fidelidad al modelo de Grecia y Roma. La famosa querella entre los antiguos y los modernos en la que se trataba de comparar estas edades no sólo desde el punto de vista de sus respectivas literaturas sino también en relación con sus conocimientos, y que contó con la atención

de un público relativamente vasto, sacó a la luz, junto con la enumeración de los méritos de la modernidad, la noción de progreso. Pero es recién en la primera mitad del siglo XVIII, cuando la modernidad cuenta ya con un pasado propio hecho de triunfos en la investigación de la naturaleza y en las actividades prácticas, que la idea de su ventaja sobre el pasado toma la forma de una teoría sobre el orden de los tiempos históricos en general. Con la formulación de una teoría del progreso en que se razona sistemáticamente sobre el tema del sentido de la historia nace la filosofía de la historia en su versión moderna.

La expresión "filosofía de la historia" procede de Voltaire. Aunque el significado de la expresión vaya cambiando según se valgan de ella posteriormente ya sea Hegel, ya sea un filósofo positivista de la historia, por ejemplo, en todos los casos y desde su origen ella designa un tratamiento de la historia que difiere del de "la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente empírico", para decirlo como Kant.[1] El filósofo de la historia se ocupa de la historia universal y está sobre todo interesado en que su exposición de ella ponga de manifiesto un orden inteligible de los sucesos y los tiempos; no puede, por lo tanto, confundirse ni con los cronistas ni con los compiladores de hechos. Reclamará para sí la libertad de proceder a partir del pensamiento, de la verdad sabida, que le proporciona un "hilo conductor" (Kant), una perspectiva desde la cual ordena y selecciona. Y procederá así a sabiendas, no vergonzante o inconscientemente. Voltaire cuenta que ha redactado su "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones…" (1756) para reconciliar con la historia a una persona de mentalidad filosófica y científica que no había podido encontrar en las historias de su tiempo más

que "un caos, un hacinamiento de hechos inútiles, la mayor parte de ellos falsos y mal digeridos…"[2] En este ensayo su autor se propone exponer "la historia del espíritu humano" y considerar "a través de qué etapas se ha llegado desde la bárbara rusticidad de aquellos tiempos (los de Carlomagno) hasta el refinamiento del nuestro". El ensayo contiene, además de la historia que va desde Carlomagno "jusqu'au temps ou commence le beau siècle de Louis XIV", un esquema de la historia del mundo anterior a Carlomagno que considera también a China, India y América. De modo que cuando se destaca en él el refinamiento de la civilización de la época se lo hace sobre el fondo de una perspectiva universal que culmina en la Europa de entonces. "Los progresos del espíritu son tan lentos… El primer arte es el de proveer a la subsistencia, lo que era en otros tiempos mucho más difícil para los hombres que para las bestias; el segundo es el de formar un lenguaje, lo cual sin duda exige un espacio de tiempo muy considerable; el tercero, el de construirse algunas chozas; el cuarto, vestirse. Luego, para forjar el hierro…, son necesarias tantas casualidades felices, tanto esfuerzo, tantos siglos, que uno ni se imagina cómo es que los hombres lo han llevado a cabo. ¡Qué salto desde este estado a la astronomía!"[3] "La Sociedad Real de Londres…comenzó a suavizar las costumbres ilustrando los espíritus. Las bellas letras renacieron y se perfeccionaron de día en día. En los tiempos de Cromwell no se habían conocido más ciencia ni más literatura que la de aplicar pasajes del Viejo y el Nuevo Testamento a los conflictos públicos y a las revoluciones más atroces. Ahora uno se dedica a conocer la naturaleza y a seguir la ruta mostrada por el Canciller Bacon. La ciencia de las matemáticas ha sido pronto llevada a un punto que los Arquímedes no habrían ni siquiera

soñado. Un gran hombre (Newton) ha conocido por fin las leyes primarias, hasta ahora escondidas, de la constitución general del universo… Todo lo que las investigaciones de varios siglos habían enseñado en física no es ni comparable con el solo descubrimiento de la naturaleza de la luz. Los progresos fueron rápidos e inmensos en veinte años; éste es un mérito, una gloria, que no desaparecerán jamás…"[4]

Voltaire piensa que el progreso en la historia lo es, sobre todo, de la razón humana, del espíritu que ha estado a lo largo de las etapas anteriores que el filósofo compara con su propio tiempo, preso y ahogado en las redes del temor y de la superstición. Pero, aunque progresista convencido, Voltaire es en general un hombre demasiado escéptico respecto de lo que llama la naturaleza humana como para que pueda ser considerado un representante cabal de la filosofía de la historia dominada por la idea de progreso. Todo el camino recorrido por el hombre en la historia no impide que Europa esté llena de salvajes: hay que reconocer que "los pueblos de Canadá y los cafres, que hemos llamado salvajes, son infinitamente superiores a los nuestros…, poseen el arte de fabricar ellos mismos todo lo que necesitan y ese arte falta a nuestros rústicos. Las poblaciones de América y de África son libres y nuestros salvajes no tienen ni siquiera la idea de la libertad". Y un poco más adelante dice: "¿No vemos acaso que todos los animales, al igual que todos los demás seres, ejecutan invariablemente la ley que la naturaleza le da a su especie?… (El hombre) es perfectible… ¿Por qué no concluir que se ha perfeccionado hasta el punto en que la naturaleza le ha marcado los limites de su perfección?"[5] Así, en *El siglo de Luis* XIV dice de Francia: "He aquí en general la fiel pintura de los progresos del espíritu humano entre los franceses en este siglo que comenzó en tiempos

del cardenal Richelieu y que termina en nuestros días. Será difícil que sea superado, y si lo es en algunos terrenos, seguirá siendo el modelo de las edades aun más afortunadas que él habrá engendrado".[6]

Aunque no en el caso de Voltaire, la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX en general se diferencia de la historia como estudio empírico de los hechos del pasado porque no se interesa tanto por el pasado como tal sino sobre todo por el futuro y, en vistas de él, también por el pasado en la medida en que pueda encontrar en él la clave que le revele lo que será el futuro. El modo filosófico de considerar la historia llega a ser un modo profético y en esto reside su parentesco formal con el pensamiento cristiano que veía en la historia de los hombres sobre la tierra un movimiento encaminado hacia la meta del fin del mundo, del juicio final, en que se decidiría definitivamente la suerte sobrenatural de las almas y acabaría el peregrinar de las generaciones humanas aquí abajo. Pero esta coincidencia en lo profético no debe ocultarnos las diferencias entre el pensamiento cristiano y las teorías del progreso. La filosofía de la historia de los dos siglos que anteceden al nuestro no sólo se niega a tener algo que ver con un mundo otro que éste y con una providencia divina encargada de dirigir a las generaciones humanas hacia su salvación, sino que, habiendo decidido que el futuro histórico que interesa es el de la humanidad terrena, esta profecía se convierte en un llamado a la acción, en una invitación cada vez más perentoria para que los hombres se comporten de tal manera que su actividad concurra al éxito de la profecía. Dicho de otro modo: la profecía cristiana de la meta de la historia pedía a los hombres que se recogieran en la religión, que se atuvieran a la obediencia y a la esperanza en el amor de

Dios. La profecía moderna no se alía con la religión sino con la política especialmente, y con aquellas actividades que contribuyen a forjar el bienestar de la vida terrenal del hombre. Esta diferencia no es sólo una de tipo estilístico sino que está grávida de consecuencias. En lo que respecta al carácter profético de la filosofía de la historia hay que destacar que sus representantes son profetas a pesar suyo, o profetas no conscientes de sí, pues tienden, cada vez más clara y decididamente, a ofrecer sus teorías de la historia como teorías científicas de la misma, como conocimiento seguro, racional y probado. En tanto que ciencia, cada filosofía de la historia se presenta como un cuerpo de saber universalmente obligatorio y confiable, base de la acción y fundamento suficiente de las decisiones, aun de las más graves. Para comprender cabalmente la manera en que la filosofía de la historia llega a entenderse como ciencia del futuro tenemos que revisar en forma somera las etapas que recorre la idea de progreso.

A comienzos del siglo XVIII ya se concibe la idea de progreso en el sentido que se le da hoy corrientemente al término. Según esta noción el tiempo histórico es uno solo y ligado, de manera que el presente no sólo conserva todos los frutos del esfuerzo humano pasado sino que produce las fuerzas necesarias tanto para llevar adelante, en dirección de un perfeccionamiento continuo, las tareas iniciadas, como para resolver los problemas que hasta aquí no han encontrado una solución. Así es como todas las épocas anteriores han estado trabajando, aun sin saberlo, para hacer posible la civilización actual, y la actualidad está haciendo lo mismo para el futuro. En la historia progresiva lo tardío justifica lo anterior: los sufrimientos del pasado resultan en la felicidad creciente de sus herederos. No pa-

rece haber razones para dudar que el perfeccionamiento de la civilización puede continuar indefinidamente y que el progreso conduce a una felicidad humana perfeccionada también. Como la civilización pasa de un pueblo a otro, ella acabará siendo el estado en que viva toda la humanidad. Y entonces se dispondrá de la colaboración de todos los hombres, que trabajarán juntos en la empresa común y aportarán cada cual lo suyo al mejoramiento de todos. El progreso es la obra del hombre y sus beneficios recaen sobre él: lo van tornando más racional, más moral y más poderoso. En esta versión inicial la idea de un progreso histórico tiene mucho de una confesión de fe y el futuro es para ella sobre todo un motivo de esperanzas. Detrás de esta fe y esta esperanza había ciertos hechos indiscutibles: el progreso del conocimiento científico y el triunfo de las nuevas técnicas de dominio y utilización de la naturaleza en beneficio del hombre. Mientras se mantuvo vigente la noción de una naturaleza humana fija, el progreso sólo podía ser pensado como algo que afecta al estado o situación en medio de los cuales tal naturaleza se despliega, no podía sino tratarse de un progreso circunstancial o de las circunstancias. Pero a medida que el entusiasmo progresista crece, y desde que se lo piensa ya como un progreso de la razón allí donde justamente la racionalidad constituye la naturaleza del hombre, no puede dejar de surgir el problema relativo al modo como la historia modifica a esta naturaleza humana, tal vez no tan permanente, después de todo. Es verdad, como lo ha señalado Cassirer, que ya en la obra de Voltaire hay una tensión no resuelta entre los conceptos de naturaleza humana, por un lado, y de progreso, por el otro.[7] ¿Cómo explicar, por ejemplo, que los hombres insensatos del pasado, que no habían llegado aún a realizar en

sí mismos la razón en que residía su verdadero ser, hayan tomado, a pesar de su falta de luces, tan adecuadamente el camino que los llevaría hasta el siglo xviii, la era de la razón triunfante? Lessing recurre aún, en *La educación del género humano* (1780), a la revelación divina graduada, para contestar a esta pregunta. Kant, que no dedicó sus mayores esfuerzos a la filosofía de la historia, se contenta con la oscura representación de una "intención" o "plan" de la naturaleza, que operaría, antes del advenimiento pleno de la racionalidad en el individuo, como guía de sus pasos en la historia. En todo caso y comoquiera que se creyera resolver este problema, la creciente radicalización de la idea de progreso la convierte en la convicción de que lo que avanza y mejora en el tiempo no es sólo la circunstancia del hombre sino él mismo con ella. De manera que se pasó de la comprobación de lo obvio: progresan las ciencias, las artes y la civilización, a la creencia de que progresa el hombre, la humanidad toda.

Para entender mejor esta transformación tan decisiva, que está lejos de ser el producto de un mero conflicto entre conceptos (los de naturaleza humana fija y progreso, en este caso), tenemos que considerar el surgimiento de las nuevas teorías de la historia en relación con el carácter y los alcances de las ciencias modernas de la naturaleza. En los autores del siglo xviii falta la concepción, posterior a su tiempo, según la cual podría llegar a haber algo así como una ciencia rigurosa de la acción histórica adecuada a la meta del progreso. Aún no se sacan entonces todas las consecuencias de la sinonimia entre libertad y racionalidad, aunque ya se estén dando pasos decisivos en tal dirección.

Es necesario que tengamos presente que los fundadores

de las ciencias naturales entendieron casi inmediatamente el carácter práctico, útil del nuevo tipo de saber. La previsión de los servicios que se derivarían de la investigación experimental de la naturaleza fue por lo menos uno de los poderosos motivos que alentaron los esfuerzos científicos. Esto queda claramente de manifiesto en el programa de reforma de la ciencia concebido por Francis Bacon. Como el anunciador de una nueva era, Bacon promete una transformación radical de la situación toda del hombre en la tierra por medio de las nuevas ciencias. "El conocimiento", dice Bacon, "...ha de llegar a inventos que acrecienten el poder del hombre sobre la naturaleza", pues "podemos cuanto sabemos". Si se averiguan las leyes necesarias que rigen el curso del acontecer natural se entra en posesión de una ciencia que permite intervenir en lo que ocurre y dirigirlo hacia fines que favorecen la felicidad del hombre. Esta ciencia que puede prever resultados y poner a la naturaleza al servicio de los intereses de la humanidad podrá convertir a la cultura en el *regnum hominis* —en el reino del hombre. No resulta, entonces, difícil entender la generalización de la idea de progreso: si el conocimiento da poder sobre lo conocido, si conquista y somete a su objeto, el progreso evidente de las ciencias significa un progreso del poderío de la humanidad. Los hombres, pronto dueños de la naturaleza, sabrán también imponer la racionalidad en las relaciones sociales y acabarán triunfando sobre todos los aspectos negativos de su vida histórico-social, superando las limitaciones heredadas de un pasado insensato e ignorante.

Lo que hace falta, entonces, es una ciencia de la sociedad que conquiste este terreno para el conocimiento: hay que descubrir el funcionamiento de los procesos sociales,

el encadenamiento de los fenómenos causantes de lo que ocurre con la vida humana en la historia.

Las mentes ilustradas de la época se sorprenden de que el poder ingente que el hombre ha demostrado en la conquista de la naturaleza coexista con las miserias, las atrocidades y la servidumbre de la mayoría en la sociedad que entre todos constituyen. Rousseau propone buscar el origen de la abyección moral del hombre en el carácter deformador de la sociedad en la que existe y hace su vida. Pues el hombre auténtico no sería ni malo ni lamentable sino más bien el inocente cazado en la trampa de una civilización irrazonable que lo tuerce y malea. Por naturaleza iguales todos los hombres, mantienen una sociedad jerarquizada que hace burla del ser mismo de la humanidad. Después de Rousseau y a un tiempo con él surge la generación de filósofos que, sobre todo en Francia, concibe el proyecto de pensar y planear racionalmente la estructura social que haga posible una vida humana en sentido propio para todos sus miembros. El descubrimiento básico que guía el pensamiento y la acción política de los filósofos de la ilustración parece consistir en lo siguiente: si el hombre por medio de su razón ha sido capaz de conocer y dominar la naturaleza, también será capaz de conocer las leyes que operan en la historia, las fuerzas que engendran el suceder social, la racionalidad propia de la vida de los grupos humanos. También el conocimiento del universo histórico-social, como el de la naturaleza, pondrá en las manos del que lo posea el poder de encauzar los sucesos, de darles una determinada forma, de dirigirlos a voluntad. Pues si es cierto que la sociedad deforma a sus miembros a causa de su propia deformidad, entonces no cabe dudar de que podría formarlos si ella misma tuviera una forma recta, adecuada, racional.

Es así como el estudio de la historia y de la organización social se emprende en el siglo XVIII con una inspiración muy parecida a la del impulso del que más de dos siglos antes nacieran las ciencias de la naturaleza. Pero sólo en el siglo siguiente, en el XIX, con el pensamiento de Marx alcanza su desarrollo consecuente y completo la representación de que el hombre puede y hasta debe hacerse cargo del curso de la historia con el fin de provocar deliberadamente el advenimiento de la humanidad verdadera.

Asentada la convicción general de que la historia es un proceso regular, un suceder sujeto a orden racional, se presentaba la tarea de investigarlo científicamente. Lo cual equivale, según el modelo vigente de ciencia, a averiguar las leyes de sucesión que encadenan a los fenómenos entre sí de un modo necesario, a una búsqueda de las causas que engendran ciertos efectos de modo invariable. La investigación empírica de la historia y la sociedad, que toma gran auge en el siglo XIX, aunque no ajena a las aspiraciones progresistas de la época, sigue el camino de establecerse y enriquecerse como ciencia especial. La filosofía de la historia, en cambio, que llega ahora a confundirse con la actividad de la reforma revolucionaria de la sociedad, se hará cargo de la formulación de las leyes necesarias de la historia solicitada por la voluntad generalizada de progresar que caracteriza al tiempo. Hasta este momento la idea de progreso había alentado el esfuerzo reformador pero no había sido capaz de proporcionarle una línea definida de conducta; el siglo XIX cambia esta situación, concibiendo a la historia como un proceso en desarrollo, una totalidad racional que se mueve ordenamente de comienzo a fin con un movimiento que obedece a ciertas leyes que determinan que una época engendre necesariamente a la próxima. El

presente es un producto del pasado y el futuro lo será del presente: si se estudia el pasado para ver cómo dio lugar a la situación actual se podrá conocer la dirección que lleva el desarrollo. Si se la conoce se puede no sólo predecir el porvenir sino que fomentarlo, acelerar el proceso, o como dijo Marx, acortar los dolores del parto del futuro.

En un plazo brevísimo de tiempo, la primera mitad del siglo XIX, tres pensadores franceses, Fourier, Saint-Simon y Comte, sostienen haber encontrado las leyes del desarrollo de la vida social humana en la historia. Todos ellos son reformadores sociales; para los tres la culminación de la historia está a punto de llegar y es el presente sobre el que reposa la tarea de poner manos a la obra para que ocurra. El medio que hará posible el advenimiento del tiempo definitivo es la razón científica que conoce la legalidad del desarrollo: los que saben son desde ya los representantes del futuro en el presente y pueden decir, desde ya, a cada cual lo que tiene que hacer si no quiere perder su única oportunidad de actuar. A diferencia de los progresistas del siglo XVIII, estos filósofos de la historia del siglo XIX ya no piensan que el avance hacia lo mejor sea indefinido. Desde el momento en que la previsión del futuro pretende ser el producto de un conocimiento riguroso de las leyes necesarias de un proceso que se desarrolla sin falta desde ciertos antecedentes a determinados consecuentes, esta misma ciencia de las leyes tiene que proporcionar un saber seguro acerca del término del proceso, de su meta. La desaparición del futuro inagotable abierto a un progreso indefinido no es más que una consecuencia de que el suceder histórico, concebido primero como un orden sólo hipotética o metafóricamente abordable por la razón humana, sea interpretado ahora como una evolución, como un proceso legal cuyo funcio-

namiento la ciencia conoce y hace manejable. Mientras se mantiene la bipartición de la razón en teórica y práctica, lo "mejor", la meta, es una idea, un ideal, un asunto moral, con el que se tiene una obligación que se asume o se descuida, pero no un "hecho" sabido científicamente antes de que ocurra y que como tal "hecho" posee, desde fuera de los individuos o los grupos, el poder independiente o "natural" de arrastrarlos, aplastarlos o salvarlos. El distingo entre las dos razones, de las que Kant dice cautelosamente que en último término no pueden ser sino una y la misma razón, desaparece completamente en Hegel. Pero la única Razón afirmada por Hegel e hipotéticamente supuesta por Kant, no es la facultad propia del individuo humano, sino una entidad metafísica impersonal que sobrepasa la voluntad individual o colectiva de los hombres. Para Hegel, más bien es esta Razón la que astutamente se vale del hombre para sus propios fines y no al revés. La Razón hegeliana progresa, sí, pero por amor de sí misma y hasta coincidir consigo: éste es su fin. También aquí hay, pues, un fin, pero éste no podría ser nunca el objeto de estudio de una ciencia positiva por cuanto una ciencia, en el sistema hegeliano, no es otra cosa que uno de los modos en que la razón se actualiza parcialmente, o se pone en acción hacia sí misma. En cambio los autores herederos de la tradición racionalista que identifican a la razón con la facultad que posee el hombre como ser natural y que le conservan, sin embargo, los alcances, el poder y la libertad absoluta que se le atribuían pensada como entidad metafísica, pueden por ello anunciar el fin de la historia bajo la figura de un fruto maduro que está al alcance de la mano de su generación o de las inmediatamente próximas. Así Comte, por ejemplo, sostiene que el progreso es continuo pero no indefinido:

una vez que la humanidad se ha librado de la mentalidad religiosa y de las opiniones metafísicas desemboca en la era de la ciencia y allí se queda. Ya no hay otra cosa donde ir después que los hombres se instalan en la verdad acerca de sí mismos y de sus circunstancias. Y en esa verdad definitiva quedan, efectivamente, instalados, según Comte, con el advenimiento de la mentalidad positiva o científica. Allí todo se racionaliza y es dirigido por la ciencia: las relaciones sociales, la política, la religión el trabajo y la distribución de los bienes. Esto es lo que está contenido en la fórmula comtiana según la cual podemos "organizar la Providencia".

NOTAS

[1] "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", ed. cit., pág. 64.
[2] *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*… Remarque 1 del *Supplément*, Paris, Garnier, 1963, tome II, pág. 900.
[3] Ibid., tome I, págs. 34-36.
[4] Ibid., tome II, págs. 688-689.
[5] Ibid., tome I, págs. 22-25.
[6] *Le siècle de Louis* XIV, apud Voltaire, *Oeuvres historiques*, Biblothèque de la Pléïade, Paris, 1957, pág. 1021.
[7] E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, s/f, págs. 210-212.

VIII La culminación de la historia

CONSIDERADO como filósofo de la historia, Marx pertenece al grupo de los pensadores profetas y progresistas de que nos hemos ocupado. La historia de la humanidad es un camino de cinco tramos que se mueve en espiral desde el comunismo primitivo al comunismo en sentido propio, pasando por las etapas intermedias de la sociedad esclavista, el feudalismo y el capitalismo. El tránsito necesario de una etapa a la próxima se efectúa por medio de un vuelco revolucionario, pero la revolución que instaura lo superior en reemplazo de lo inferior sólo saca a luz y pone en vigencia lo que se ha estado preparando en la época previa por obra de las contradicciones internas de que padece cada tiempo histórico. El último movimiento revolucionario posee características peculiares y privilegiadas, y su triunfo instituye un hombre nuevo y fundamentalmente verdadero y con él, un mundo nuevo. El corte que este vuelco social opera en la historia es tan profundo que la divide en historia propiamente tal y prehistoria. El momento de esta división es el presente en el que Marx vive y el tiempo que lo sigue inmediatamente. La acción del presente que transforma a la prehistoria del hombre en su historia equivale a una autoinstauración del hombre verdadero. Pero aunque la filosofía de la historia de Marx esté emparentada con el grupo, bastante homogéneo desde nuestro punto de vista aquí, formado por Saint-Simon, Fourier y Comte, no podemos simplemente asimilar a la obra conjunta del pri-

mero con el pensamiento sobre la historia de los últimos. Marx entiende que su propia teoría sobre el curso de los tiempos es algo completamente diferente de las filosofías de la historia pasada y contemporánea: no consiste ella en meras ideas destinadas a modificar opiniones. Esto lo han estado haciendo los filósofos ya por demasiado tiempo. Basándose en su propia doctrina de la unidad de teoría y práctica, Marx propone una interpretación de su filosofía de la historia según la cual ésta es una parte o aspecto de una situación objetiva que toma conciencia de sí en ella. La nueva teoría en que la situación se conoce está destinada a servir a esa situación transformándola para mejor; está, en suma, destinada a actuar sobre aquello de donde viene y puede hacerlo sólo porque es conocimiento, ciencia.

¿Cómo entender esto? La conciencia en general no es para Marx otra cosa que conciencia de una situación e interior a ella. Las situaciones no ha de entenderlas el historiador por las conciencias, sino al revés, a las conciencias por las situaciones. Cada tiempo coincide con un cierto modo de producción,[1] o sea, lo que define y determina a las épocas históricas es el carácter que en ellas tiene la actividad humana: todo lo demás que pueda haber en un tiempo se decide a partir de la actividad productiva. La producción humana es consciente, o mejor dicho, productiva entre otras cosas de uno de sus elementos constitutivos, la conciencia.[2] Pues la actividad del hombre tiene para Marx la característica privilegiada de que va gradualmente produciendo al que la produce: la conciencia que distingue al hombre de los animales es un producto histórico, un fruto del ir haciendo del hombre. Esta actividad se define como humana justamente porque es en forma simultánea un hacer cosas y un hacerse, en el trabajo, el hombre a sí mismo.[3] La diferencia entre el

pasado y el presente consiste en que, aunque desde siempre los hombres han estado produciendo y produciéndose, hasta ahora lo hacían sin saberlo, inconsciente y enajenadamente. Su propia productividad les era extranjera y ellos, los agentes, extraños para sí mismos. Se pensaban creados por Otro y sus energías para trabajar las interpretaban como talentos y dotes recibidos. Ahora, en cambio, se ha abierto la posibilidad de un estudio rigurosamente científico de la actividad de producir, de sus caracteres descriptivos, sus tendencias y las leyes necesarias que rigen a ambos. Esta ciencia de la productividad, que es una ciencia económica porque las necesidades fundamentales son las materiales, o sea, las necesidades del hombre orgánico y vital, proporcionará la clave para entender la vida entera actual, pasada y futura. Desde el momento en que todo cuanto atañe al hombre, incluido él mismo, procede de su actividad —"el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre"[4]—, el saber verdadero acerca de esta acción productiva es la verdad acerca de la totalidad. Pero la verdad nueva, por serlo de la acción de donde todo proviene, no puede ser, como ocurría antes, una verdad ociosa, impráctica y separada del verdadero producir de las manos y el cuerpo activos. Como ciencia de la actividad será ciencia activa o saber científico-práctico acerca de las condiciones, metas y leyes del hacer. Las nuevas ideas acerca de la historia son, a diferencia de las antiguas, directamente "ideas a la obra". Los que posean el conocimiento de la legalidad histórica podrán movilizar a la historia del mismo modo como las ciencias de las leyes de la materia le han permitido a la humanidad moderna enseñorearse de la naturaleza y movilizarla para servir fines

con los que ésta, dejada a su propio curso, nunca hubiera soñado. Las ciencias de la actividad responsable de lo que es el hombre y su civilización, hacen por primera vez a éste dueño consciente de sí mismo y de su mundo. Esta es la aurora de la historia verdadera frente a la prehistoria, en la que el hacer no se sabía a sí mismo y el saber no conocía su propio poder, sus posibilidades de eficiencia. La unidad de teoría y práctica no llega al mundo con este descubrimiento; más bien, piensa Marx, ha existido siempre pero oculta y, por lo tanto, estorbada por la separación en que siempre se mantuvo el trabajo del pensamiento, mientras los que actuaban lo hacían más o menos a ciegas por un lado, y especulaban precisamente los ociosos, por el otro. Por el contrario, allí donde la ciencia queda en manos de los que hacen y guía su actividad, y donde los pensadores piensan a partir de un proyecto de acción destinado a modificar la realidad, allí vienen a coincidir la lucidez y la eficacia, o se perfecciona y efectúa de veras la unidad de teoría y práctica. "En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-mundial, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (…), poder que adquiere un carácter cada vez más masivo y se revela en última instancia como el mercado mundial… La dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas."[5]

En el pensamiento de Marx salen a la luz plena los ca-

racteres de la filosofía progresista de la historia, y se formulan las implicaciones de sus tendencias más sobresalientes. Es en buena parte gracias a esta culminación de tendencias que antes de Marx son vacilantes e incompletas que podemos ver hoy lo que significaban, en último término, cosas como la admiración ilustrada por la ciencia, la esperanza de que la historiografía adquiriera la capacidad de las ciencias naturales para formular leyes necesarias del acontecer, o la relación entre la búsqueda de la legalidad de la historia y el deseo de reformar a la sociedad en el siglo XIX. En Marx, al fin, la filosofía se presenta ella misma como ciencia práctica. La revolución social, no ya la reforma de la sociedad, será la primera revolución científica de la historia humana y como científica será también la última. La sociedad que ella instaura es la filosofía realizada o convertida en la realidad verdadera. "Dicho con una palabra: no podéis superar la filosofía sino realizándola". "La filosofía no se puede realizar sin suprimir al proletariado, el proletariado no puede suprimirse sin la realización de la filosofía."[6] Pero la obra de Marx, además de la culminación de ciertas líneas de pensamiento muy decisivas para la trayectoria moderna, ofrece la figura inicial de problemas que constituirán las preocupaciones centrales de la filosofía contemporánea. Así ocurre, entre otras, con la cuestión de la historicidad del hombre. Mientras conservan su vigencia las ideas de naturaleza humana, de razón intemporal, de verdad eterna y otras que van con ellas, el problema de la historia no puede ser abordado sino para ser de nuevo disuelto en favor de una reafirmación de la básica atemporalidad de cuanto es en sentido propio. Mientras la metafísica no llega a Hegel (donde sin dejar de ser la metafísica que piensa con parejas de conceptos a la vez opuestos y

ligados —sustancia y accidente, ser y parecer, materia y espíritu, mundo sensible y mundo inteligible— toda la tradición es cogida por el movimiento dialéctico que rompe a través de las separaciones conceptuales y pone de manifiesto la mutua relatividad de los opuestos y su provisoriedad), no es posible ni siquiera plantear los problemas de la historicidad del hombre, de la verdad, del mundo. Después de Hegel y precisamente mediante la dialéctica, Marx, más bien que preguntar acerca de estas posibilidades y considerar con cautela la dificultad de pensarlas, se apresura a ofrecer respuestas tajantes a problemas que no han tenido ni tiempo suficiente para acabar de nacer. El hombre es radicalmente histórico y sus pretendidas verdades eternas lo son con él; si por mundo se entiende el de la civilización humana en todos sus aspectos —"El hombre es lo mismo que el mundo del hombre, que el estado, que la sociedad"[7]—, esa que se ha convertido en una segunda naturaleza para el hombre, entonces también el mundo es histórico. Todo lo humano tiene el carácter de lo producido mediante aquella actividad incesante que a la vez hace surgir lo nuevo y destruye lo viejo para hacerle lugar. Eso es la historia para Marx: el cambio producido por el hombre y dirigido hacia el hombre verdadero. "El modo de producción no sólo ha de ser considerado como la manera en que se reproduce la existencia física de los individuos, pues es siempre una determinada forma de actividad de estos individuos, un modo de expresar su vida, un modo de vida. Tal como los individuos expresan su vida, así son. Los que son coincide pues con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como producen".[8] No sólo el hombre, pues, es histórico o producto de la producción, sino que, hablando de él, en cierto sentido la historia o

actividad productiva cambiante es todo. Pues hasta la naturaleza, que algunos autores alemanes de la época a quienes Marx critica, oponen a la historia,[9] es "interior" a ella considerada desde el punto de vista de cualquiera de sus épocas. "Feuerbach no ve que el mundo sensible que lo rodea no es algo dado desde la eternidad, siempre igual, sino el producto de la industria y de la situación social, que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones…"[10] Sin embargo y al mismo tiempo, Marx reconoce que la productividad en que consiste la historia que lo incluye todo, depende de ciertas condiciones materiales: "En todo caso y a pesar de lo anterior la prioridad de la naturaleza se mantiene… Además esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la cual Feuerbach vive, naturaleza anterior que hoy día, a excepción de algunas islas de coral australianas de formación reciente, no existe en ninguna parte…"[11] Por escasa que sea la naturaleza antehistórica: "Lo que los individuos son depende de las condiciones materiales su producción."[12] La historia o actividad productiva tiene condiciones y en ellas, un límite; hay una prioridad de la naturaleza antehistórica respecto de la historia. ¿Qué quiere decir aquí prioridad o condicionamiento de la historia por algo previo a ella? Si no supiésemos de una declaración expresa de Marx en la que le niega todo sentido al problema del comienzo de la historia, podríamos conformarnos con decir que hay que suponer la existencia previa de una materia para que se inicie la actividad de su transformación o humanización. La actividad productiva, si no ha de girar en redondo y estérilmente sobre sí misma, tiene que ocuparse con algo previo, ejercerse sobre algo para poder convertirlo en otra cosa. Pero la primacía de la naturaleza

sensible o material no está exigida en la obra de Marx por la necesidad de explicar el comienzo del proceso histórico. Más recomendable parece entender esta tesis en relación con el modelo en que se inspira casi permanentemente el concepto marxista de producción. En sentido propio, para Marx, el que produce es el obrero, el que hace con las manos y el cuerpo, el que golpea, presiona, tuerce, arranca, ensambla. Produce en primer término y de manera eminente el que vence una resistencia que se reconoce a través del esfuerzo muscular, que se mide en desgaste físico. La unilateralidad de esta noción de actividad productiva puede depender de que Marx se propone invertir el sistema hegeliano. En Hegel el concepto del hacer productivo tiene una enorme importancia, pero se trata siempre de la actividad del espíritu sobre el espíritu y que produce al espíritu. No parece inútil que alguna vez le llegue su apologista al cuerpo, después de tanto idealismo. Pero, aparte de la importancia que pudiera tener la reacción antihegeliana de Marx para la tesis de la primacía de la naturaleza, debemos tener en cuenta que el hombre histórico no necesita encontrar un trozo de naturaleza antehistórica para poder hacer productivamente. Respecto de cualquiera acción histórica determinada, lo natural previo que hace las veces de materia puede ya ser el producto de una actividad anterior, y éste es el caso normal y más frecuente. A medida que la actividad humana se torna universal y llega a haber algo así como una historia universal, cosas que tienen que suceder simultáneamente y que en efecto ocurren, según Marx, por obra del dinamismo burgués,[13] los hombres ya no se encuentran por ninguna parte con la naturaleza primigenia, a menos que vayan a los bancos australianos de coral. Sin embargo, y por avanzada que esté la historia,

la prioridad de la naturaleza se mantiene. La exigencia de una materia previa que es condición de la actividad se puede explicar mejor considerando que la productividad reclama una materia no sólo porque el trabajo tiene que ejercerse sobre algo que ha de existir ya, sino que, sobre todo, porque tiene una finalidad. La actividad humana, dice Marx, supone la conciencia de fin, del propósito de ella. Esta meta del hacer tiene una "existencia ideal"[14] en la mente del que hace, y es previa tanto a la actividad misma como a su resultado. Es ella, la conciencia del fin, la que diferencia al agente del contemplador. Este último considera sólo lo que es tal como es o, por lo menos, cree hacerlo. El agente, en cambio, gracias a la representación de su propósito, puede separarse, distanciarse de lo que es, considerándolo desde ya en relación con lo que podría ser, y actuar eficientemente sobre ello en vistas de su representación. Comparando la situación dada con el propósito idealmente presente, aquella se da de inmediato como el objeto sobre el que caerá la actividad capaz de reunir los términos de la comparación. El agente toma conciencia de lo que es en tanto que materia de la acción. Desde la finalidad se captan las cosas en sus posibilidades de ser otras que las que son; se las capta como materia adecuada para convertirse efectivamente en la finalidad representada. Si para Marx el surgimiento de la conciencia en general está ligado con propósitos prácticos –si teoría y acción son unitarias–, entonces toda verdadera conciencia es "revolucionaria" para él, o depende, para su función de darse cuenta, de los intereses prácticos que mueven al agente a actuar sobre lo que es para adecuarlo a sus fines. "Las revoluciones precisan de un elemento pasivo, de una base material. La teoría puede ser realizada en un pueblo sólo en la me-

dida en que ella sea la realización de sus necesidades… No basta que el pensamiento tienda hacia su realización; es necesario que la realidad misma tienda hacia el pensamiento".[15] Lo cual quiere decir que sólo una realidad necesitada, percibida en su carencia o tal que, contrastada con el pensamiento de lo que la completaría, reclama el cambio, es una base pasiva adecuada para el desarrollo de la actividad teórico-práctica de su transformación. Por eso en *El Capital* se dice de la dialéctica que ella, "junto con comprender positivamente la situación existente incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su destrucción necesaria… (y es) esencialmente crítica y revolucionaria".[16] Es, pues, sobre todo la meta de la acción la que convierte a lo existente en mera materia de la misma: en materia que, aunque resistente, no es invencible. Resulta, entonces, indiferente, desde el punto de vista que nos interesa ahora, que la materia de la actividad realizadora de propósitos sea la naturaleza antehistórica o el producto de la acción histórica de una generación anterior. Para los nuevos intereses de que dependen tanto la toma de conciencia como la posición de los fines, la situación necesitada de cambio es nada más que la materia de la acción que allí comienza y desde que no hay algo así como una contemplación desinteresada de la realidad que la respete y conserve tal cual es, la realidad entera, en la medida en que se la conoce, aparece como la materia de la actividad productora de la realidad nueva. Mientras más universal la conciencia, más universales los propósitos y más "material" o natural el mundo. "La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico." "Los animales se producen sólo a sí mismos, mientras que el hombre reproduce toda la

naturaleza."[17] La revolución se torna mundial al tiempo que el mundo entero de la civilización humana se degrada en naturaleza, o prehistoria, o materia que exige ser revolucionada en vistas de un mundo nuevo. "Los comunistas tratan, por tanto prácticamente, las condiciones creadas por la producción y el intercambio anteriores como condiciones inorgánicas..." "El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que... por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados."[18]

El progresismo impregna el pensamiento de Marx. En su obra deja de ser una teoría especial del orden y la meta de los tiempos. La historia progresiva, tal como la concibieron el siglo XVIII y la mayoría de los autores del XIX, albergaba todavía en sí a un hombre ahistórico, a una conciencia capaz de resultados intemporales, y a una acción humana sujeta a los límites de sus agentes, plagados de pasiones y de sinrazón. Para Marx, en cambio, el hombre, surgido de su propia actividad progresista, está entero envuelto en ella y cada uno de sus pasos e ideas no hacen sino continuarla. El mundo entero se ha convertido, a esta altura del proceso histórico, en la materia de la acción, en una naturaleza universal que reclama su humanización. Marx extiende a la realidad entera la concepción de las teorías progresistas de la historia, para las cuales el pasado no era sino el conjunto de las etapas preparatorias del presente, y éste la palanca o medio al servicio de la instauración del futuro. Nada tiene su centro y razón de ser en sí mismo sino que siempre en lo próximo, en el futuro, en los fines de la actividad productiva. Esta última será verdaderamente amplia y

eficaz en la medida en que consiga no ver en lo pasado y lo presente más que su carácter de materia disponible para la continuación y la radicalización del proceso transformador de la realidad en que ha consistido siempre la historia. "La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida." "La construcción práctica de un mundo objetivo, la manipulación de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera a la especie como su propio ser o a sí mismo como especie."[19]

De la discusión anterior concluiremos, entonces, al contrario que muchos intérpretes de Marx, que no hay ninguna contradicción o vicio teórico de tipo formal en sostener a la vez que la naturaleza es "interior" a la historia o uno de sus productos, y anterior, previa a ella. Las condiciones materiales de que dependen tanto la existencia como la actividad productora humanas, son condiciones que provienen de una materia que lo es relativamente a tal existencia y actividad. Mientras el materialismo de Marx se limita a ser "materialismo histórico" y no afirma la existencia absolutamente independiente de una materia que produce lo que los hombres llaman historia, su posición es coherente. Pero Marx no se mantiene siempre en esta posición. Ya nos referimos antes a los problemas relativos a su teoría de la conciencia. Más grave, y hasta aparentemente insoluble en los términos propios de su pensamiento, es la cuestión de la posibilidad de la verdad. Por una parte tenemos la doctrina de la unidad de teoría y práctica y por otra, la pretensión de hacer ciencia de las leyes de la historia. A primera vista se podría pensar que estas dos tesis son conciliables si renunciamos a la idea de que la ciencia es un sistema de verdades permanentes, objetivas, neutras

respecto de intereses humanos y universalmente obligatorias para todos los seres racionales. Sólo una ciencia de este tipo o que aspire a este ideal de verdad, puede presentarse como el saber riguroso de las leyes necesarias y permanentes responsables de los fenómenos. A pesar de que Marx ha excluido implícitamente la posibilidad de una ciencia de este tipo junto con sostener, en los términos que hemos visto, la radical historicidad del hombre –la ciencia no puede ser otra cosa que uno de los productos de la actividad histórica humana–, acepta sin crítica el concepto científico-natural de la verdad vigente en su tiempo y reclama este tipo de verdad para sus teorías de la historia y de los procesos económicos. Si la ciencia y la conciencia son funciones de una cierta y limitada situación de hecho, a la que ellas conocen en sus posibilidades de transformación, la verdad de este conocimiento será sin escapatoria la de esa situación y no la de otra. A menos que se parta del supuesto metafísico, como Marx hace en cierta medida, de que la historia es un proceso que, como el de la naturaleza, posee una legalidad independiente que le garantiza una dirección prefijada también allí donde faltan la lucidez y el conocimiento de las metas del desarrollo, no se comprende cómo la verdad condicionada de un cierto momento puede abarcar también sus condiciones y tornarse ciencia segura de la necesidad histórica en general. La ciencia sólo puede apoderarse eficazmente de la realidad toda y transformarla, si antes se ha convertido ella misma en verdad incondicionada o capaz de saber también acerca de sus condiciones de manera cabal. Sólo una ciencia que se levantara instantáneamente por encima de todo aquello de que depende, envolviéndolo sin dejar nada fuera de su verdad, podría instaurar un mundo que fuera la copia real de esa verdad.

De manera que, aunque Marx conserva la idea de que el saber es simple y directamente poder sobre lo conocido[20] y dominio de sus posibilidades de transformación, él mismo ya se había sustraído el derecho de creer en la posibilidad de una ciencia creadora de un mundo completamente nuevo, imagen y semejanza de esa ciencia, al afirmar la dependencia de la conciencia y de la producción —también de la científica— de condiciones materiales previas o de una naturaleza anterior a una determinada actividad histórica. Por mucho que la anterioridad de la materia sea sólo relativa a una cierta toma de conciencia y a la acción consiguiente, y no absoluta, el conocimiento y la acción correspondientes estarán a su vez condicionados y relativizados por aquella materia previa que hace las veces de lugar donde se descubren las posibilidades futuras y de objeto sometido al cambio. Si la historia es producción materialmente condicionada, todas las actividades de producir y todos los productos que de ellas resulten estarán predeterminados por la situación natural limitada a partir de la cual se inician. Así es como queda lógicamente excluida la posibilidad de una actividad privilegiada —la ciencia activa— que se apodere de la totalidad para rehacerla completamente según ella. De modo que no puede haber, según los propios conceptos de Marx, una culminación de la historia efectuada mediante la ciencia. Muchos de los problemas internos del pensamiento de Marx provienen de que falta en su obra una discusión expresa del carácter y el alcance de la verdad, una toma de posición crítica frente a la naturaleza del conocimiento y la ciencia. Estos problemas fueron y siguen siendo hasta hoy las cuestiones pendientes más difíciles y oscuras en los intentos por pensar filosóficamente la historia. Aunque no haya hasta el momento nada que pueda ser

llamado una solución de ellas, se han ido, en cambio, despejando, gracias a la crítica. Algunos de los equívocos fundamentales del primer planteamiento naturalista, antropológico y materialista de la pregunta por la historia. Así, a pesar de que todavía no sepamos concebir claramente lo que sea la verdad accesible al hombre histórico. La necesidad de tomar una posición crítica frente a una noción de verdad que lo supone capaz de apoderarse del mundo para rehacerlo de raíz, nos ha llevado por lo menos a comprender con cierta nitidez algunas de las paradojas de la filosofía moderna. Para no salirnos de la consideración de la obra de Marx, nos referiremos a la forma que toma la paradoja de libertad y necesidad en su pensamiento. Se dice, a modo de objeción, que Marx afirma tanto la existencia de una legalidad necesaria de la historia como la libertad del hombre para intervenir a sabiendas y deliberadamente en su curso. De manera que, aunque la historia es un proceso necesario, ella precisa de la acción humana revolucionaria para que su curso acabe de cumplirse. Tomado el pensamiento de Marx en este nivel, los críticos se encuentran con que en él, la historia es debida a dos tipos diversos de causas. Por una parte el desarrollo ocurre empujado desde atrás y es, en este sentido, un desarrollo natural: no podemos hacer que ocurra nada sino aquello ya predeterminado en la situación objetiva, constituida por las relaciones de producción en que los hombres se mantienen para satisfacer sus necesidades. Pero, por otra parte, la historia tiene una meta en la que se realiza aquella sociedad donde será posible la verdadera vida humana, el cumplimiento cabal del hombre, su llegada a sí mismo desde la enajenación de sí. Esta meta en que la historia se cumple y donde se perfecciona su propósito o sentido como historia del

hombre, le fija a su desarrollo la dirección o el hacia dónde de su movimiento. Pensando con Marx vemos que queda excluida la posibilidad de considerar al movimiento histórico como un puro proceso natural empujado hacia adelante por sus antecedentes objetivos, ya que en tal caso no cabría hablar de un término que representa la perfección de lo anterior. Las ciencias de la naturaleza han desterrado desde hace tiempo de su seno los enfoques teleológicos de su objeto y Marx se ha propuesto conocer la historia científicamente. Pero en igual forma excluye Marx la posibilidad de considerar el movimiento histórico como un devenir exclusivamente dialéctico, diferente del natural. Si la historia no fuese otra cosa que proceso dialéctico dirigido hacia una perfección que ya alentaba, como una semilla ansiosa de florecer, en sus comienzos, entonces todo el suceder se debería ya sea a una providencia superior o espíritu de la historia, ya sea a la libertad visionaria del hombre conduciéndose a sí mismo a su destino. La idea de un guía espiritual es rechazada por Marx junto con el hegelianismo; la segunda posibilidad es impensable si la historia ha sido hasta aquí la del hombre enajenado. ¿Qué pensar? Por una parte hay leyes naturales de la historia: el advenimiento del comunismo, mediante la revolución proletaria, es inevitable, dados los caracteres decisivos del capitalismo. Pero, por otra parte, no sólo se puede acelerar la llegada del futuro, sino que para que llegue hace falta la intervención de una acción libre que comprenda la dirección general del acontecer, conozca la meta. Porque la toma de conciencia de la situación de su tiempo es necesaria para que acabe de ocurrir lo inevitable es que Marx dedica sus esfuerzos a investigar esta situación, a comunicar luego los resultados de la ciencia que sabe del pasado, del

presente y del futuro. Y el revolucionario que se decide a realizar la acción decisiva lo hace con vistas al logro que de ello obtendrán la humanidad futura y él. Actúa libremente inspirándose en fines pero actúa eficazmente sólo si se pliega y obedece a la legalidad objetiva ínsita en la situación. Los críticos de Marx tienen entonces razón cuando sostienen que en su doctrina se afirman tanto la libertad como la necesidad; pero se equivocan si piensan que éstas están concebidas de un modo que las hace incompatibles entre sí. La libertad revolucionaria, tal como Marx la entiende, no es la libre iniciativa individual para introducir novedades en el mundo, sino la libertad racional de la clase que, mediante la ciencia de la necesidad, el saber acerca de lo que ocurrirá necesariamente, se apodera de los acontecimientos y los precipita hacia la meta. Libre propiamente tal no es para Marx, teórico de la historia, ni el individuo, ni la clase social tomados aisladamente, sino la humanidad, que constituye la meta, el sentido y el protagonista del proceso entero. Y mientras éste no se ha enterado no hay en su seno más que seres mutilados e incompletos. Tanto el individuo singular como el colectivo tienen papeles o funciones que cumplir en su sitio y en su momento, pero ellos serán libres, o sea humanos en plenitud, sólo en la medida en que su acción coincida con la dirección de la totalidad en vías de completarse. Esta coincidencia puede hacerse cabal nada más que cuando ellos llegan a saber cuál es esta dirección: entonces la libertad se convierte en conciencia de la necesidad a la cual cada uno adecúa su conducta. La libertad de la humanidad es necesaria porque no hay nada que pueda detener su progresiva realización, nada que pueda, en definitiva, obstruir su llegada a sí misma. Las personas y las colectividades, consi-

deradas separadamente del todo, sufren a veces el progreso de lo humano desde fuera, como si fuese algo ajeno, pero ello les ocurre cuando no han llegado aún a comprender que es en él, y sólo en él donde reside su propia verdad y liberación. Son atropellados por la marcha de la humanidad porque porfían en mantenerse en su particularidad enajenante y enajenada, sin comprender cuán necesaria, mejor dicho, ineludible, es la reunión de todos en la universalidad compartida de lo humano indiviso.

La paradoja de la coincidencia de libertad y necesidad sólo existe para el sentido común o para un pensamiento que oponga los términos porque los concibe de otro modo que el racionalismo moderno. Este último piensa la libertad racional precisamente como la naturaleza de un agente cuya conducta se adecúa a la necesidad en lo que ella tiene de racional. Libertad racional tiene el agente "científico", aquel cuyos actos se ajustan a una ley que rige también al acontecer necesario fuera de él. Si, en cambio, dudamos o negamos que la racionalidad encarnada en el orden del mundo externo sea la misma que está creciendo y realizándose históricamente en el hombre, entonces nos ponemos en una posición que parte de supuestos diversos y que sólo puede criticar con sentido al racionalismo moderno en la medida en que logre explicar de otro modo que él las ideas de libertad y de necesidad. Igualmente impertinentes y estériles son las críticas dirigidas a esta doctrina de Marx desde ciertas formas de positivismo, características del siglo xx. Ya en la obra de Dilthey encontramos un positivismo que reconoce la legitimidad de dos tipos de ciencias, que se ocupan de campos diversos de objetos, se proponen establecer clases diferentes de verdad y se valen para ello de métodos distintos. Lo natural y lo humano son tenidos por

inconmensurables porque la filosofía positivista se prohibe toda especulación que sobrepase los límites de los campos que las ciencias positivas exploran empíricamente. Mientras de hecho haya la separación metodológica y objetiva de las ciencias del espíritu o humanas y las de la naturaleza, la filosofía debe cuidar que nadie, ni ella ni otros, atropellen la división. El mecanismo, la exactitud matemática, la causalidad *a tergo*, lo cuantitativo abstracto, la materia en movimiento, pertenecen al reino de la objetividad natural. Lo teleológico, en cambio, y la libertad, la acción dotada de sentido, la comunicación inteligente entre los objetos de estudio y la expresividad, al reino humano. En nexo entre ambos reinos es la tierra de nadie, lo aún inexplorado, aquello sobre lo que no se puede hablar ni pensar mientras no adquiera derecho de ciudadanía intelectual merced a una ciencia positiva que, objetivándolo, lo oficialice. Sobre lo que no se puede hablar hay que guardar silencio. Toda la filosofía del pasado, anterior como es la pobre, a la era de la ciencia desarrollada, es poco más o menos el producto confuso de una continua trasgresión de los límites. Así Marx, por ejemplo, explica el movimiento de la historia por dos tipos diversos de leyes, mecánicas y teleológicas, y le aprueba una dialéctica de la naturaleza a Engels. Este tipo de argumentos no sólo no considera el riesgoso nivel en el que se mueve el pensamiento filosófico sino que se permite además no saber nada acerca de la historia de las relaciones entre filosofía y ciencia. Dirigidos contra Marx, sin embargo, tales argumentos presentan una apariencia singularmente tentadora y hasta documentable mediante ciertas citas sueltas tomadas de sus escritos, por cuanto este filósofo comparte ya algunas de las convicciones de lo que será el positivismo. Sin embargo la reflexión sobre la ciencia

y el carácter de la verdad, o sea el cultivo de la tarea que el positivismo le reserva a la filosofía, falta casi por completo en la obra de Marx. Esforzarse por reducir esta obra, o la de otros filósofos, a la categoría de ciencias fracasadas es empeñarse en penas de odio perdidas. Lo que Marx hace en el terreno del problema de la historia no es ciencia positiva sino especulación filosófica, a pesar de que él mismo, atraído, tal vez, por la eficiencia del saber científico-tecnológico haya creído que debía reclamar el nombre de la ciencia para la filosofía que se proponía transformar al hombre y al mundo. La paradoja de la libertad que coincide, en tanto que racional, con la racionalidad de lo necesario, se explica y entiende sólo si se la mantiene en estrecha conexión con la idea de razón aventurada por el pensamiento moderno. Esta idea no coincide más que verbalmente con la noción de razón científica: la primera designa el orden del mundo y del suceder en su conjunto; la razón científica positiva, en cambio, se expresa íntegramente en resultados relativos a campos limitados de objetos de la experiencia organizada de modo sistemático en vista de ciertos fines especiales y en los métodos ya probados que condujeron a tales resultados. La razón positiva no sabe nada de nuevas objetividades posibles o de nuevos métodos; si la ciencia fuera en efecto lo que el positivismo cree, se habría detenido hace mucho tiempo en lo adquirido.

En vez de abordar a Marx a partir del sentido común o de posiciones que niegan la posibilidad misma de pensar en los temas de que él se ocupó, tratamos de entenderlo a la luz de la trayectoria filosófica moderna. Representa junto con Nietzsche, aunque en un sentido diferente, una culminación de ella, especialmente en lo que se refiere al problema de la historia. Pero como esta culminación es

de carácter reactivo frente al predominio de la inspiración idealista en la tradición, igual que en la de Nietzsche, en la obra de Marx se prepara ya el tratamiento nuevo, contemporáneo nuestro, de los problemas del mundo, del hombre y de la historia. Gracias a ellos, cuyas obras están en buena medida destinadas a operar la simple inversión del idealismo o a pararlo sobre los pies en vez de la cabeza, la filosofía contemporánea puede entrar en una relación crítica más compleja y elaborada con la moderna y también aprender de ella, en vez de repudiarla solamente. Mirando, en cambio, en dirección inversa, desde Marx hacia la filosofía moderna anterior a él, vemos lo que entrañaba la concepción del hombre como racionalidad libre o libertad racional. La vocación universal del hombre de que habla Marx es lo mismo que antes hemos llamado su pretensión de infinitud. Contra esta noción del hombre y de la historia como el escenario móvil de su realización, está dirigido el pensamiento de varios filósofos contemporáneos que se ocupan del problema de la historia. Ésta no es el proceso necesario de la realización efectiva de la infinitud del hombre; su vocación universal, si la tiene en la acepción que Marx le da al término, o no se cumple o es una tarea siempre inconclusa. La inconclusión permanente de la historia, de la que hoy nadie duda seriamente, significa la permanente inconclusión del hombre, o, si se quiere, la de éste significa la de aquella.

NOTAS

[1] Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú 1966, pág. 349.
[2] "…el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios, del intercambio con los demás hombres… La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos". *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 30. Cf. también págs. 25 y 31.
[3] Op. cit., pág. 29.
[4] *Manuscritos económico-filosóficos*, III, en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pág. 147.
[5] *La ideología alemana*, ed. cit., págs. 37-38; cf. también págs. 74-77.
[6] *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, *Marx Engels Werke*, I, Dietz Verlag, Berlin, 1964, págs. 384 y 391.
[7] Op. cit., pág. 378.
[8] *La ideologia alemana*, ed. cit., pág. 19.
[9] Op. cit., pág. 40.
[10] Op. cit., pág. 45.
[11] Op. cit., págs. 46-47.
[12] Op. cit., pág. 19.
[13] *Manifiesto del Partido Comunista* en Marx-Engels, Obras Escogidas, edic. cit., I, págs. 22-24.
[14] "Al término del proceso de trabajo sale un resultado que estaba ya al comienzo del mismo en la representación del obrero, o sea, que tenía una existencia ideal previa. El obrero no sólo opera un cambio de forma de lo natural; realiza en lo natural al mismo tiempo su propósito, de que es consciente y que regula su manera de hacer como una ley y al que tiene que subordinar su voluntad". *Das Kapital*, I, *Marx Engels Werke*, ed. cit., XXIII, pág. 193.
[15] *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, ed. cit., pág. 386.
[16] *Das Kapital*, I, ed. cit., pág. 28.
[17] *Manuscritos económico-filosóficos*, ed. cit., págs. 110 y 111.
[18] *La ideología alemana*, ed. cit., págs. 78 y 79.
[19] *Manuscritos económico-filosóficos*, ed. cit., pág. 111.
[20] "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad

IX Crítica de la filosofía de la historia

EL RACIONALISMO creció y se fue asegurando de sí mismo en buena parte a costas y en contra del cristianismo. No sólo reside lo más característico del siglo XVIII, de la actitud ilustrada, en su oposición a la religiosidad y a la teología cristianas, sino que hasta el día de hoy el cristianismo en especial y toda religión en general son considerados por los sectores de opinión que se mantienen en esta tradición, como conductas y modos de pensar irracionales o insuficientemente racionales. Pero la oposición entre racionalismo y cristianismo, si bien profunda y de consecuencias tan vastas que aún no cabe apreciarlas en toda su extensión, no es tan completa como algunos representantes del primero la hubiesen querido y la imaginaron. Tal vez no haya un terreno más adecuado para descubrir la medida de continuidad que existe, a pesar de todo, entre uno y otro, que el de las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. En efecto, en las teorías de la historia que la entienden como un desarrollo progresivo, único y lineal en dirección de una meta, no sólo se reviven formalmente las estructuras de la concepción cristiana de la carrera de la humanidad hacia el término que Dios le asignó desde el comienzo de los tiempos. También reaparece en aquellas teorías la idea del plan de la historia al que se someten como sus instancias particulares todos los hechos, aparentemente tan diversos y caóticos: si la historia tiene un orden racional es porque tiene un orden pensado. El pensamiento que planea la

historia es, para el cristiano, el de Dios, es la providencia divina. Kant dice que la hipótesis de que hay un plan de la "naturaleza" que ordena la historia no es insensata y enumera las razones nada desdeñables, que lo inducen a aventurar tal hipótesis. Después Marx formula las "leyes" de que depende la racionalidad de la historia y aunque para él este orden legal no ha sido hasta entonces expresamente pensado por nadie, no es menos racional por ello. La razón histórica se convierte, una vez descubierta la legalidad de la organización económica de la sociedad, de una razón histórica objetivamente operante, en una razón consciente de sí y pensada actualmente por la ciencia. Pero el punto en que para nosotros hoy día la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el racionalista es más sorprendente y manifiesta reside en que son el uno y el otro unas maneras sutiles de negar la historia, o de pensarla de modo tal que se la priva de verdad, se la degrada en su carácter de suceder decisivo. Esto ocurre inclusive, en cierta medida, en la obra de Marx, que ha hecho una tan grande contribución al pensamiento contemporáneo sobre el tema. Si la historia es un plan pensado de antemano por Dios ya está toda ella cumplida en su verdad mucho antes de ocurrir, incluyendo su comienzo y su fin, y entre ellos todo lo que, según parece, la hace durar y se efectúa entre uno y otro. Si el futuro está previsto por un ser omnipotente, no hay futuro en el sentido de que pueda sobrevenir en él lo nuevo, lo inaudito, lo que modifica el sentido de todo lo anterior y lo por venir. Pero también allí donde el plan racional de la historia no ha sido pensado por nadie sino que reside profundamente escondido en las oscuridades de la naturaleza o de la materia de donde todo sale, nos encontramos en una situación parecida a la que existe si la historia fue

pensada por la inteligencia infinita de Dios. Pues aunque hasta el advenimiento de la ciencia los hechos históricos hayan sido sólo el producto de una acción humana ciega, no por ello resultaron, vistos desde la ciencia que descubre el orden, ineficaces o carentes de dirección. Si todo ocurre de acuerdo con el orden necesario o es un desarrollo, ya sea orgánico, ya sea causalmente trabado, que saca paulatinamente a luz las posibilidades en que consistía desde un comienzo, resulta que en verdad o no ocurre nada, o lo que los hombres llaman decisivo sólo les parece serlo desde su perspectiva de pigmeos metidos en una inmensa totalidad que los sobrepasa irremediablemente. La historia no es más que una apariencia o aparición de lo que esencialmente ya está decidido y fundamentalmente hecho desde siempre. Y por ello, porque a la totalidad se la piensa como hecha antes de hacerse, es que, de pronto, en una coyuntura única, ella se trasluce y resulta previsible en la parte que falta para su completación. Antes de que las generaciones y los individuos, agitándose como si fuesen decisivos, poniéndose en movimiento como si las cosas dependiesen de ellos, dándose aires de originalidad y de libertad, hagan algo, ya ese algo está previsto o prefigurado y ellos no hacen más que darle la carne necesaria para que aparezca. Por ello es que la historia se deja predecir, anticipar hasta su fin y en toda su carrera, se deja profetizar por el que tiene el poder de ver detrás de tales agitaciones y pretensiones con un pensamiento que va directo a la esencia racional y necesaria oculta por las apariencias.

La historia no es de verdad, no es suceder decisivo mientras lo que en ella se mueve o desarrolla es una naturaleza humana fija que se despliega tal vez en una multitud de ejemplares, se encarna y desencarna bajo una variedad de

apariencias individuales y sociales, pero carece de la posibilidad de trascender el marco fijo que la sujeta dentro de sus fronteras definitivas. El racionalismo coincide con el pensamiento cristiano en la concepción de que el hombre constituye lo invariable, un elemento eterno más allá de las apariencias, y es esta noción de una naturaleza humana definitiva y universal la que impide que el descubrimiento de la historia sea para él la revelación compromitente que llega a ser en el siglo xx. La historia es la del hombre, pero como él mismo no puede ocurrir, o trascurrir, lo que surge y sucede es lo inesencial, lo azaroso, lo meramente empírico. La historia es el espectáculo, deprimente para el sabio, del juego de las pasiones y los extravíos, lo temporal, en suma, contorsionándose a la sombra de lo eterno. Es cierto que se concede que lo temporal aspira a la eternidad, a la racionalidad, que tiende a ella, y que más tarde se cree ya que la alcanzará, pero sólo a condición de dejar de ser lo que es e instalarse en la meta. El hombre racional triunfará de lo inesencial y del error, terminará de hacerse lo que es y dejará tras de sí el sueño malo en que priman la incertidumbre y la ignorancia, la particularidad y la injusticia. Así se explica el desdén por la historia como modo de conocimiento tal como lo encontramos, muy consecuentemente pensado, en Descartes, por ejemplo, y en otros autores modernos: el conocimiento lo es de lo invariable. El saber racional se expresa, por ello, en juicios inapelables y obligatorios; en él se ejerce la capacidad de establecer relaciones universales, esa red de leyes que coge lo empírico o meramente circunstancial y lo pone en su sitio. De este modo, cuando el hombre, cuya naturaleza es la racionalidad, piensa su saber, se desprende de todo lo fortuito e impertinente, de su personalidad particular y del mundo, del cuerpo y las

pasiones, y permanece, coincidiendo plenamente consigo en la razón raciocinante, en la eternidad sin límites de lo universal. Esta estada en lo acósmico e impersonal es la verdad intemporal: en el pensamiento el hombre es el dueño del tiempo y de todo el reino de lo inferior marcado por él, roído por su negatividad. Superar al tiempo pensando la verdad eterna se convertirá, como vimos, en el proyecto de adueñarse de lo temporal en general: del mundo de la naturaleza mediante la técnica, y del de la historia a través de la ciencia de sus leyes. El hombre racional triunfará de todas las contingencias y peligros si se hace verdaderamente lo que es, razón actualizada. Su poder crecerá a parejas con el grado en que logre someter, tanto en sí mismo como a su alrededor, lo temporal y finito a lo intemporal e infinito. Este sometimiento paulatino de la alteridad se llama progreso. Si el progreso es necesario y acaba en lo definitivo, el hombre superará la historia en un doble sentido que, en el fondo, viene a ser uno solo: la dominará como su señor y la dejará atrás como el que se salva deja detrás de sí al purgatorio.

La filosofía contemporánea busca entender al hombre mismo como un ser histórico y tiene, para lograr su propósito, que ir más allá tanto de la idea de una naturaleza humana inmóvil como de la noción, dependiente de esta interpretación del hombre, de que la historia está en algún sentido ya planeada o preconcebida. Pero esta tarea se enfrenta con dificultades enormes. Proponérsela significa, en primer lugar, enfrentarse con una tradición de 25 siglos de filosofía perenne, pensada desde una concepción de la verdad como intemporal, ahistórica. La insistencia del pensamiento más reciente sobre los temas de la historia, de la historicidad de la existencia, del mundo y del cono-

cimiento está fundada en su proyecto de enfrentarse con su tarea central. Pero también la exploración de cuestiones especiales, como las de la significación de la muerte, de la corporeidad, de la situación, de la intersubjetividad, del idioma, y muchas otras, tienen una relación directa con la preocupación por la historia. En todos los niveles la reflexión sobre la existencia concreta se propone comprenderla toda junta, evitando hasta donde puede, pensarla dividida en la esencia y lo inesencial, lo sustantivo y lo adjetivo. Este cambio de rumbos y de propósitos ha sido, como era previsible, mal entendido. Medio mundo echa de menos el halago balsámico de ciertas idealizaciones de la condición humana y la nobleza de tono de la filosofía que se ocupaba sólo de cosas eternas. La presencia en la filosofía más reciente de ciertos temas "pesimistas", tendría, se dice, su raíz en la crisis general de la civilización actual. Pensadores que persistentemente niegan que haya verdades eternas o valores absolutos, que callan sobre Dios o una posible existencia perpetua en otro mundo, que insisten en el carácter limitado del conocimiento científico y en la finitud del poder del hombre para hacer del mundo lo que se proponga, son los representantes, se dice, de una actitud negativa y oscurantista, de un irracionalismo que tiene sus raíces en las convulsiones de la situación vigente y en la confusión general reinante en una cultura sin religión y sin una moral imperativa. Pero la filosofía no ha sido nunca el mero reflejo discursivo de una situación histórica y está por verse en qué sentido tiene, sin embargo, siempre una relación decisiva con ella. Habría que tener presente, además, que, aunque críticamente dispuesta respecto del pasado, la filosofía contemporánea se sabe y se quiere ligada a él. En esta ligazón con su pasado, en que el pensamiento actual

se mantiene para poder seguir pensando, encontramos el sentido de los temas que la ocupan. Si el pensamiento tradicional ha ignorado, en último término, a la finitud, al mundo, a la historia, a la dependencia social y a la relación necesaria del hombre con la naturaleza, y se ha probado por ello incapaz de pensar lo que en sentido eminente necesita ser pensado, a saber, la existencia humana concreta en su mundo histórico, aquel pensamiento ocupado de la naturaleza humana intemporal, de la racionalidad entendida como la infinitud que planea por encima de este reino de sombras, no podría cumplir hoy con lo que estamos llamados a enfrentar. Se trata de recuperar la medida del hombre y de sus posibilidades y venimos de una tradición que culmina en la afirmación gozosa de que aquél y éstas son infinitas. La insistencia del pensamiento actual en las limitaciones y la contingencia humanas es parte de una tarea cuyo sentido habría que entender antes de ponerse a hablar de pesimismo o de irracionalismo. Sartre, por ejemplo, sostiene que el existencialismo, tal como él lo representa, no es otra cosa que el intento de sacar las últimas consecuencias de su convicción de que Dios no existe[1]. Su obra gira alrededor de la idea de libertad humana La libertad, según Sartre, es a la vez radical y limitada, de manera que los límites le son tan constitutivos como la posibilidad siempre renovada de transcenderlos. Esta doctrina entraña la negación de una naturaleza humana prefijada que precedería al estar en el mundo y al compromiso con él. Los temas de su pensamiento, que han convertido a Sartre, no sin complacencia suya, en uno de los escándalos del siglo, sólo pueden ser bien entendidos en relación con lo que él dice acerca de sus propósitos. Pero la filosofía actual, que intenta pensar lo que el pasado dejó impensado, se separa

de la tradición sólo hasta cierto punto. El pasado reemerge siempre en una u otra forma, y esto no sólo porque él es el único sitio donde podemos aprender a pensar. Es además una prueba de una de las cosas que hemos aprendido ya reflexionando sobre la historia, a saber, que sólo se tiene un futuro histórico en relación con el pasado propio. Ello vale también para la filosofía, que lo sabe ahora al fin por primera vez. Veremos inmediatamente, a propósito de la crítica que Sartre hace a la filosofía de la historia del siglo XIX, tal como se presenta en la teoría materialista de la misma, la manera como en un autor que se quiere más allá de la posición moderna reaparecen, sin embargo, ciertas ideas que hacen de él en varios respectos, su continuador.

Sartre entiende al hombre como libertad[2], pero concibe a esta libertad de otro modo que Heidegger. Esta diferencia entre ambos autores separa en definitiva profundamente el contenido de sus obras. Según Sartre el hombre es libre porque no tiene un ser ya determinado sino que, en tanto que conciencia, es, más bien que un ser, su negación o la actividad de aniquilarlo. La conciencia puede darse cuenta, captar las cosas, porque no es ellas. Para tomar conciencia de algo tengo que tener la posibilidad de negar que yo, que lo capto, sea eso que capto o el objeto. "El en-sí concreto y real está enteramente presente en el corazón de la conciencia como aquello que ella se determina a sí misma a no ser"[3]. De esta negatividad de la conciencia, que se distingue de sus objetos como no siéndolos, depende que ella pueda ser la presencia de esos objetos. Conciencia hay sólo como conciencia de algo, de un tema suyo. Así ella está siempre referida al ser, ocupada de él. Pero no llega a coincidir con él sino que sólo está dirigida a él, abierta a él, pero a distancia suya. Pero esta conciencia que sabe del objeto es,

además de conciencia, deseo del objeto; ella, que no es ese objeto suyo, quiere su sustancialidad: los objetos se le dan como aquello de que la conciencia carece, lo que le falta. "De todas las negaciones internas la que penetra más profundamente en el ser…es la necesidad. Esta necesidad no pertenece a la naturaleza del en-sí, que es todo positividad. Ella no aparece en el mundo sino con el surgimiento de la realidad humana"[4]. La conciencia como el no ser o la nada, le confiere, deseándolo, valor a lo que ella no es, y es así como los objetos se le tornan importantes, relevantes en algún sentido[5]. Sólo podemos desear algo que nos falta, algo que de tenerlo, nos completaría: si la conciencia fuera en ella misma una plenitud de ser, algo perfectamente acabado, no podría desear. Por último, la conciencia como carencia del ser que desea y cuya presencia es, sale de sí, se proyecta. Para ser tiene que salir fuera de sí, trascenderse en un proyecto de sí en el que pone un ser pleno que no es aún, pero que quiere realizar. Es libertad[6]. La conciencia que define al hombre es, entonces, según Sartre, una especie de hueco cuya actividad teórica, apetitiva y práctica a la vez es el movimiento tendiente a darse el espesor, la sustancialidad de que carece en tanto que *néantisation* del ser de que se ocupa en estos diversos modos. Como el hombre es esta nada, está obligadamente referido a lo otro que él, al ser pleno de sí y que coincide siempre consigo mismo. La conciencia no es libre en el sentido de que pueda aislarse de los objetos, pues sólo existe como conciencia de algo. Tampoco es libre de desear o no desear porque como necesidad incompleta, tiene que querer aquello que le falta. Por fin, está, como Sartre dice, condenada a ser libre, porque no posee un ser predeterminado y nada más que en el proyecto que ella libremente elige y en la conducta

guiada por ese proyecto, se va haciendo a sí misma a través de sus acciones.

El hombre es, entonces, algo radicalmente incompleto y necesitado y por eso, libertad. Si fuese en algún momento de su existencia la totalidad entera que aspira a ser, entonces se convertiría en una cosa, en una plenitud a la que no le falta nada para ser lo que es. La diferencia entre el hombre y las cosas consiste en que el primero está siempre por llegar a sí o tiene siempre un futuro. Libertad significa entonces aquí libertad de elegirse, por una parte, y libertad de reasumirse y reafirmarse momento a momento en el proyecto de existencia elegido, o. también, libertad de separarse de él Pero si por un lado la libertad es la manifestación de que el hombre es nada o pura necesidad de lo que le falta, por otro, y una vez lanzado por un cierto camino de realización de sí, esa misma libertad lo convierte en su propio autor, en el creador de sí mismo. Pues a lo largo de su autocreación, la cual ciertamente está siempre amenazada de diversos modos, instituye el sentido, el valor, y las relaciones entre las cosas. Pues, según el proyecto de la libertad y en su contexto, se revela el mundo. Es el deseo de las cosas lo que les da su carácter de valiosas, o de indiferentes, cuando la necesidad de ellas falta. Es la decisión por un camino de realización el que les confiere uno u otro sentido a los objetos. Desde el proyecto que soy, una misma cosa puede ser peligrosa o útil, un obstáculo o una ventaja, lejana o próxima. Una objetividad pura sólo existe para mí si mi proyecto de existencia es la teoría pura, o sea, si estoy interesada en aislar y afirmar en su aislamiento mi posibilidad de comportarme como pura conciencia de objeto que considera su presencia; posibilidad que implica la exclusión deliberada de otras formas de relación con tal

objeto.

Ahora bien, si el hombre es simultáneamente el no ser y el consiguiente deseo y proyecto de llegar a ser, tendremos que preguntarnos ¿qué es lo que desea llegar a ser, según Sartre? A esta pregunta hay que contestar, por un lado, que es libre de determinar lo que quiere ser. Pero esta respuesta oculta una parte del pensamiento de Sartre. Pues además de decirnos este pensador lo que es la conciencia, nos dice también lo que es lo otro que ella, el ser. Si la conciencia es esa pura trasparencia, esa nada que aspira, refleja y se proyecta hacia un futuro que no es aún, el ser es, por el contrario, la plenitud, la llenazón que no admite hueco y que coincide enteramente consigo, la opacidad densa que descansa sobre sí y a la que nada le falta para ser lo que es. "En realidad el ser es opaco respecto de sí mismo precisamente por que está lleno de sí. Esto es lo que expresamos mejor diciendo que el ser es lo que es… El ser-en-sí no tiene un interior que se oponga a un exterior… Lo en-sí no tiene secreto: es masivo. En un sentido, uno lo podría llamar una síntesis. Pero ella es la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo. De lo que se desprende evidentemente que el ser está aislado en su ser y que no mantiene ninguna relación con lo que no es él… Es lo que es y esto significa que por sí mismo no podría ni siquiera no ser lo que no es; hemos visto en efecto que no implicaba negación alguna. Es plena positividad. No conoce, pues, la alteridad: no se pone jamás como otro que un ser diverso; no puede tener relación alguna con el otro. Es el mismo indefinidamente y se agota en serlo"[7]. El ser es la sustancia. Las cosas son seres: una piedra es una piedra y está de tal manera llena de sí misma que no entra por sí en relación con otro que ella, no desea nada, ni tiene un

futuro que sea de ella y hacia el cual esté dirigida como a algo por venir aún y que la enterará. Cuando Sartre dice, entonces, que la libertad es proyecto de ser, aspiración a realizarse, admite que cada cual puede proyectarse de muchos modos diversos, que elige, que se elige. Pero esta elección es siempre preferencia por un cierto modo de ser. Y querer ser es querer darse esa plenitud y opacidad, esa llenazón y autocoincidencia que tienen las cosas, que son las cosas. La conciencia como hueco es aspiración a repletarse y a descansar en la satisfacción del que ya no aspira a nada porque nada le falta. "La realidad humana es extralimitación (*dépassement*) perpetua en dirección de una coincidencia consigo que no se cumple nunca. Pero el ser hacia el cual la realidad humana se sobrepasa… no es más que ella misma como totalidad"[8].

De la afirmación sartreana de la libertad que trae al mundo los valores, el orden dotado de sentido y la racionalidad se sigue un rechazo del determinismo como capaz de explicar la conducta y la particular realización de una existencia: nada influye sobre mí de manera que yo no pueda a mi vez influir sobre ello, modificándolo en algún sentido. También se sigue que no hay tal cosa como leyes históricas, o un orden racional del suceder que sea independiente de los proyectos imprevisibles de los individuos humanos. Estos se pueden proponer fines por realizar y pueden lograr una transformación de su situación, pueden revolucionar el orden social a partir de una representación de las insuficiencias, injusticias y abusos que descubren a su alrededor. Pero todo cambio histórico depende en último término de una toma de conciencia de lo dado y de la capacidad de trascenderlo en dirección de lo deseable, de la meta ideal que el proyecto quiere realizar. "…Todo proyecto

de cambiar el mundo es inseparable de una cierta comprensión que revela al mundo desde el punto de vista del cambio que uno quiere realizar en él". "El revolucionario se define… por ir más allá (*le dépassement*) de la situación en que está… En vez de aparecérsele, como al oprimido que se resigna, como una estructura a priori y definitiva, ella no es para él más que un momento del universo. Porque quiere cambiarla, la considera inmediatamente desde el punto de vista de la historia y se considera a sí mismo como agente histórico. Así, desde el origen, mediante esa proyección de sí hacia el porvenir, escapa a la sociedad que lo aplasta y se vuelve hacia ella para comprenderla…"[9].

La creencia en un progreso necesario, en leyes de la historia, viene a ser una forma de mala fe, de ocultarse la propia libertad para huir de la responsabilidad que trae consigo el saberse libre y autor de lo que se es, tanto en el plano de la vida individual como en el de la vida histórica colectiva. Se puede descansar así en la noción de que las cosas son inevitables, que siempre lo han sido, y que el hombre es un producto pasivo de una causalidad que escapa a sus posibilidades de acción. "Y precisamente porque el hombre es libre es que el triunfo del socialismo no está en absoluto asegurado". "Pues me parece que la principal característica de la realidad es que no se está nunca garantizado al tratar con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables. Pero (para un comunista) todo está resuelto de antemano; hay una esencia de la historia y el encadenamiento de los hechos es riguroso, por lo tanto, uno apuesta a lo asegurado…, el mito materialista conduce a ciertos espíritus a asegurarse profundamente acerca del resultado de su esfuerzo. No pueden, piensan, no triunfar. La historia es una ciencia, sus resultados están

escritos, no hay más que leerlos. Esta actitud es muy evidentemente una de fuga… Lo que buscan en el comunismo no es una liberación sino un refuerzo de la disciplina; a nada temen tanto como a la libertad; y si ellos han renunciado a los valores a priori de la clase de la que salieron, es para reencontrar los apriori del conocimiento y los caminos ya trazados en la historia. Nada de riesgos ni de inquietud, todo es seguro, los resultados están garantizados. De golpe la realidad se desvanece y la historia no es más que una idea que se desarrolla"[10]. La afirmación, entonces, de una historia necesaria viene, según Sartre, a desempeñar en la existencia del individuo el mismo papel que desempeña una religión dogmática o cualquier sistema autoritario de verdades eternas: lo aligera del peso que recaería sobre él si afrontara su libertad y la consiguiente responsabilidad por sí mismo y por el mundo en que vive. Pues si me interpreto como la criatura de un Dios creador y el mundo como producto de una voluntad omnipotente y sabia, he recibido lo que soy, ya hecho y previsto de antemano, y mis actos, tal como ocurre con las relaciones entre las cosas, fluyen de mi necesariamente y sin mi participación responsable, como cae la sombra de un árbol sobre el suelo. Sartre ha criticado tanto al liberalismo como al marxismo, por su confianza racionalista y su optimismo histórico: ambos coinciden, a pesar de su oposición, según Sartre, en la tesis de que hay un orden de la historia que es racional y debido al cual ésta es en conjunto un desarrollo necesario encaminado hacia lo objetivamente bueno. En lo que se refiere al marxismo, sus criticas se dirigen no tanto contra Marx como contra el pensamiento en que se inspira la acción política de los partidos comunistas[11]. Este distingo que Sartre quiere establecer entre Marx y el marxismo es muy importante

para él. En la *Crítica de la razón dialéctica* cuenta cuán tarde llegó a comprender el sentido de la obra de Marx[12]. El existencialismo, por lo tanto, comienza oponiéndose al pensamiento de Marx, al que ahora, veinte años más tarde, trata de integrarse. Pero ello no le ha exigido a Sartre un cambio en sus concepciones básicas. Sartre se definió teóricamente en *El ser y la nada* antes de conocer lo que lo llevaría más tarde a interpretar su obra como una ideología dentro del pensamiento de Marx, al que se propone a la vez superar y conservar por considerarlo la filosofía ineludible de nuestro tiempo. Esta autointerpretación de su obra no es arbitraria a pesar de las diferencias que separan a Sartre de Marx. Sartre llega a descubrir que el núcleo central de su ontología de la realidad humana, la teoría de la libertad, es en el fondo sólo otra manera de decir lo mismo que está concebido como actividad productiva en el materialismo histórico de Marx[13]. Sólo que ahora el agente libre que se hace a si mismo transformando a lo otro que él, es el individuo u "organismo práctico", en vez de ser la humanidad. La libertad, según Sartre la entiende, tiene el mismo carácter positivo-negativo que el trabajo, tal como Marx lo concibe. Su positividad reside en poner el fin por realizar y en engendrar el producto como una reproducción real de él. Su negatividad es la supresión de lo dado, a lo que se trata como la materia inerte de la praxis: "En el momento en que el proyecto atraviesa el mundo en torno hacia su propio fin…, unifica el campo de instrumentalidad a su alrededor…; lo que quiere decir que el mundo en torno es constituido prácticamente como la unidad de los recursos y de los medios; …la pluralidad inerte se convierte en totalidad por haber sido unificada como campo instrumental por el fin…"[14] "…la materia revelada como totalidad pasiva

por un ser orgánico que trata de encontrar en ella su ser, he ahí la naturaleza en su primera forma"[15].

A pesar de una cierta comunidad fundamental con Marx, Sartre se separa de este pensador en otros respectos. La libertad sartreana ya no descansa sobre la racionalidad universalmente compartida por todos los hombres, pues no hay una naturaleza humana común y ahistórica. La racionalidad, más bien, tiene su fundamento en el libre proyecto de la libertad y como este proyecto es histórico, así lo es la razón. A partir de esta convicción es que Sartre puede afirmar en la *Crítica de la razón dialéctica* que un mundo histórico postburgués tendrá que inventarse su propia razón; la racionalidad dialéctica que se explaya en el primer tomo publicado de esta obra es el pensamiento de la revolución en el doble sentido de que la concibe y la acompaña en su realización práctica, iluminándole adecuadamente el mundo[16]. La falta, por otra parte, de una naturaleza racional común a todos los hombres le sustrae toda base a la confianza en una posible armonía social objetivamente asegurada. El conflicto de los hombres en la sociedad toma sólo de manera derivada la forma de un conflicto de las clases pues éste es, para el filósofo francés, en su forma primaria, un conflicto entre los individuos. El universo de Sartre no sólo está quebrado por la separación entre la subjetividad y los objetos, entre el ser y la nada, sino también, con quebradura en último término insubsanable, entre cada uno y el otro. La alteridad del otro que es, como yo, un para sí, una conciencia, un libre proyecto que no coincide con el mío, resiste a todos los intentos de supresión: ni el lenguaje, ni el amor, ni el odio, ni el deseo convierten al otro en mí ni a mí en el otro. Y ello porque cada uno es un centro alrededor del cual se ordenan las cosas y los demás, adqui-

riendo relevancia y significación según el proyecto que se es: la alteridad se mantiene y todo esfuerzo por lograr una coincidencia fracasa. Ciertamente los hombres actúan en común y hay ciertos tipos de acción que no tienen sentido más que como empresas colectivas; pero una vez conseguido el fin, cada cual retorna a la soledad fundamental que es consigo mismo. La acción individual y colectiva tiene como propósito y consecuencia la modificación de las situaciones, la transformación de lo dado, y ella es acción alentada y guiada por la representación de un futuro mejor que no es todavía pero que puede llegar a ser merced a la forma como los hombres activos intervienen en su situación presente. La concepción de la libertad de Sartre no es menos una invitación a la acción directa que el pensamiento de Marx. En este sentido Sartre no sólo comparte con la filosofía de la historia del siglo XIX, a la que critica en otros respectos, la convicción de que los hombres, en tanto que libres, son los creadores de la historia y de sí mismos, sino que acentúa y radicaliza esta tendencia. El poder humano no tiene ningún límite absoluto: todo lo que ocurre procede de él y el futuro es una página en blanco en la que la creatividad humana puede escribir lo absolutamente nuevo. Como para él no hay ni un plan objetivo ni leyes históricas, el orden de la historia procede íntegramente de la libertad sin fundamento que se proyecta individual y colectivamente hacia metas que introducen la racionalidad que la existencia y el mundo pueden adquirir por esta vía. Pero, y ésta es una diferencia básica en la que enraíza la crítica sartreana de la filosofía marxista de la historia, lo que se haga del porvenir, virgen por ahora, llegará a ser una nueva situación dada y los hombres que se encuentren en ella volverán a sobrepasarla en dirección de otro futuro, el de las nuevas

circunstancias: la libertad que constituye la condición humana la percibirá como asfixiante otra vez precisamente porque es lo ya realizado, y como tal, digno de perecer. "…Una filosofía revolucionaria debería desechar el mito materialista y tratar de mostrar 1º que el hombre es injustificable…; 2º …que todo orden colectivo establecido por los hombres puede ser dejado atrás por otros órdenes…". "Para evitar que el revolucionario sea mistificado…conviene mostrarle que los valores establecidos son simplemente algo dado. Pero si son dados y por ello susceptibles de ser superados no es a causa de que sean valores, sino porque son los establecidos. Y para evitar que se mistifique a sí mismo hay que darle los medios de comprender que el fin que persigue –ya sea que lo llame antinaturaleza, sociedad sin clases o liberación del hombre– es también un valor y que si ese valor es insuperable, ello se debe simplemente a que no está realizado"[17]. No hay un final de la historia, porque el hombre como radical insuficiencia se trascenderá siempre de nuevo y la trascendencia sólo puede ser como negación de lo real y como acción modificadora ejercida sobre ello. El premio de la lucha, los logros históricos con vistas a los que se actúa, no transforman al hombre mismo, que retorna a su condición para retomar otra vez sobre sí el trabajo de realizarse. "Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de transformar su propio para-sí…y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí… el hombre es una pasión inútil"[18]. En verdad no hay premio ni descanso. Una vez que se lo sabe, la actividad se convierte en la acción desilusionada del que sigue actuando porque no puede de otro modo, pero ya no movido por la esperanza de llegar a algo definitivo. De manera que si bien Sartre concibe la libertad como creadora, como fuente del

sentido y la racionalidad, y al hombre como poder absoluto para hacerse a sí mismo y a la historia, y coincide en ello con el historicismo del siglo xix, le sustrae al hombre, por otra parte, toda capacidad de lograrse en definitiva tanto individual como colectivamente. Y ello tiene que ser así mientras Sartre se mantenga fiel a las bases de su pensamiento: la libertad existe sólo a partir de la insuficiencia humana y esta insuficiencia es la condición ahistórica del hombre. Estamos de vuelta, aunque no sin ganancia, en la teoría de que la historia lo es de lo inesencial, de los meros modos en que adquiere un contenido concreto la eterna pasión humana por llegar a ser, por llegar.

NOTES

[1] *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Ed. Nagel, 1964, págs. 33-4.
[2] *L'être et le néant*, Paris Gallimard, 1948, pág. 61.
[3] Op. cit., págs. 128; 227-8; 270; 258.
[4] Op. cit., págs. 129-146.
[5] Op. cit., pág. 137.
[6] Op. cit., págs. 71 ss.; 513; 561 ss.
[7] Op. cit., págs. 33-4; 130.
[8] Op. cit., pág. 133; cf. también 132.
[9] "Matérialisme et révolution", en *Situations* III, Paris, Gallimard, 1949, págs. 181 y 179. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, págs. 176, 285 nota, 742.
[10] "Matérialisme et révolution", ed. cit., págs. 222 y 214-5.
[11] "Como se me ha reprochado sin buena fe que no cito a Marx en este artículo, preciso que mis críticas no están dirigidas a él sino a la escolástica marxista de 1949. O. si se quiere, a Marx a través del neo-marxismo stalinista". Op. cit., pág. 135, nota.
[12] *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., págs. 22-3.
[13] "…el trabajo humano, es decir, la praxis originaria por medio de la cual (el hombre) produce y reproduce su vida, es *enteramente* dialéctico…" Op. cit., págs. 173-4.
[14] Op. cit., pág. 171.
[15] Op, cit., pág. 167.
[16] "La dialéctica y la praxis son lo mismo…". Op. cit., págs. 742, 745.
[17] "Matérialisme et révolution", ed. cit., págs. 193-4, y 195-6. Cf. también *L'être et le néant*, ed. cit., pág. 590.
[18] *L'être et le néant*, ed. cit., pág. 708.

X La historia, el hombre, el mundo

A PESAR DEL desplazamiento del interés de Sartre de la ontología fenomenológica a los temas históricos, sociales y políticos tratados dialécticamente, el filósofo no sólo no se ha desdicho de su obra temprana sino que tampoco ha cambiado los supuestos de que parte, o las categorías elaboradas desde ellos. Estos siguen definiendo su pensamiento hasta hoy día, como lo prueba, por ejemplo, su idea de la libertad, que es la misma en *El ser y la nada* (1943) y en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). La filosofía de nuestro tiempo, dice Sartre, es la de Marx y el existencialismo no es más que un movimiento relativo y dependiente, un desarrollo especial dentro de las líneas decisivas de la filosofía de Marx. El fondo de la relativa coincidencia de Sartre con Marx reside en que ambos entienden la historia como producto de la actividad humana, la que se ejerce sobre un mundo en principio ajeno y atemporal de objetos carentes por sí mismos de sentido. El mundo se historiza o humaniza —lo cual es tenido por equivalente— mediante la acción. La relación hombre-mundo es fundamentalmente una de lucha, en la que toda la actividad y los fines vienen del primero, que es el sujeto del cambio; el mundo, por el contrario, sufre la transformación, y aunque la resiste, es cada vez de nuevo sometido a ella. Para explicar el origen de la actividad histórica e historizante, el hombre tiene que ser concebido no según quien es, sino según puede llegar a ser, no a partir de lo que tiene sino a partir de lo que le

falta. Tanto para Marx como para Sartre la condición de la historia es la necesidad y el impulso activo tendiente a suprimirla, satisfaciéndola: si el hombre tuviese ya, como una posesión actual, lo que hace falta para ser quien es, si fuese completamente humano, su actividad no tendría ni propósito, ni dirección, ni sentido. Según Marx, tanto las relaciones del hombre con la naturaleza como aquellas que mantiene en la sociedad con otros, están determinadas por sus necesidades: las de comer, proteger la vida, reproducirse y otras más complicadas y derivadas. La historia es, desde este punto de vista, el resultado del impulso de la humanidad por hacerse completa, por satisfacer de un modo cada vez más cabal las necesidades que la obligan a actuar. Ya vimos que Sartre entiende que el hombre es radical necesidad de ser, por ello está obligado a preferir, a desear, a conocer. El hombre, dice Sartre con expresiones peligrosamente plásticas, es un hueco en la densidad del ser, una descompresión de ser, esto es, el "lugar" de la rarefacción, del vacío[1]. Y por eso está necesariamente referido a lo otro que él, a lo que lo llena y completa. De ahí que ambos filósofos se opongan al racionalismo clásico que le atribuye una naturaleza racional ya toda hecha al hombre, y que lo piensen más bien como creador de sí y de su racionalidad, la que va emergiendo como producto histórico de una acción ejercida a la vez sobre la naturaleza y sobre sí, como acción de satisfacerse, de enterarse y, por ende, de transformarse. El racionalismo clásico es para ambos objetable porque si la razón le viniese al hombre por ser imagen y semejanza de Dios o por naturaleza, como una cualidad inherente a su ser, no tendría que entrar en todos los innumerables trabajos de hacer y hacerse en que consiste su historia. Al racionalismo oponen una concepción

del hombre inteligente concreto, lo que quiere decir en este caso, ligado necesariamente, ligado por la necesidad, a lo otro que él: la naturaleza, los demás, el mundo, la historia pasada, la circunstancia entera. Desde esta posición de partida la actividad que se trata de entender para resolver el problema de la historia resulta ser, inevitablemente, acción violenta, ejercicio del poder humano sobre lo no humano, lo ajeno u otro que él. El carácter violento de la actividad le viene no sólo de su origen en la necesidad, que como tal es urgente y no se deja entretener por escrúpulos, sino que sobre todo a causa de la total alteridad de aquello sobre lo cual se ejerce, de la extranjería del mundo, que es lo otro indiferente respecto del hombre y de sus fines propios. Sabemos que según Marx la historia es la historia de la lucha del hombre con la naturaleza y con los demás hombres; Sartre piensa lo mismo: "El hombre es violento a lo largo de *toda* la Historia y hasta hoy día…"[2]. Este supuesto carácter fundamental de la historia determina, en la obra de ambos autores, la decisión acerca del único método adecuado para concebirla, el modo dialéctico de pensar, que avanza en la intelección de sus temas merced a la contradicción entre conceptos. La lógica "reproduce" la lucha real de la acción con la materia.

No obstante esta coincidencia general, cuando Marx habla de lo que le falta al hombre se refiere a sus necesidades, en plural. Se trata, fundamentalmente, de las necesidades naturales o, como Marx las llama, materiales. También de todas las demás, por cierto, las que se van complicando y refinando a lo largo de la historia: de las necesidades propiamente humanas, que son aquellas que distinguen al hombre de los animales. Todas son dignas de satisfacerse si son verdaderas necesidades, porque su manifestación apunta

hacia nuevas y nuevas vías de perfección, hacia posibilidades de irse enterando la universalidad en cuya dirección el hombre está encaminado en su historia. La menesterosidad del hombre en el pensamiento de Sartre, en cambio, es una condición ontológica suya permanente que tiene un equivalente en Marx sólo en el conjunto de las necesidades animales que le pertenecen al hombre como ser biológico. Como los hombres no pueden superarse históricamente en este sentido, el único cambio que puede traer el futuro en relación con estas necesidades orgánicas consistirá en que, una vez suficientemente satisfechas las de todos, ellas desaparecerán del horizonte de la preocupación cotidiana y cederán el paso al florecimiento de otras necesidades propiamente humanas. Pero no pueden ser anuladas. Esta misma permanencia ahistórica le atribuye Sartre a la condición del hombre como no-ser en busca del ser. "…El hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía…"[3]. La necesidad de conquistar su propio ser garantiza la conexión del hombre con la situación, con los demás, con el mundo y la historia en general, y en este sentido tanto Marx como el pensador francés consiguen efectivamente dejar atrás al hombre abstracto del racionalismo clásico. A pesar de ello tanto Marx como Sartre se conservan ligados al racionalismo que combaten. Como hemos mostrado antes, la razón fue concebida en la filosofía moderna como la puerta de acceso del hombre a la infinitud. La razón como libertad racional trasciende todos los límites y la meta de la acción humana es la perfección; como razón teórica dispone de la posibilidad de desprenderse de todas las condiciones: mundanas, sociales y personales, y de convertirse en pensamiento puro; como teórica y práctica a la vez, es el poder ilimitado para gobernar la naturaleza, organizar la sociedad y dirigir la

historia. En Marx la infinitud humana o universalidad es una aspiración del hombre prehistórico, pero una realidad del histórico. En la sociedad comunista la reconciliación del hombre con el hombre hace del otro, para cada uno, su complemento, aquello en que se continúa. Además, la libertad social vigente en el estado comunista le abre al individuo la posibilidad de un desarrollo pleno de todos sus talentos y capacidades, un cultivo de sí en todas las direcciones a la vez. La razón histórica hecha conciencia del movimiento objetivo de la historia le ofrece la posibilidad de guiarla. La lucha con la naturaleza continúa, pero de triunfo en triunfo: la naturaleza deja de ser lo hostil, lo ajeno y se humaniza progresivamente.

Pero ¿y en Sartre? ¿Dónde encontramos en su obra lo que nos autoriza a sostener que se conserva también en ella una conexión con la concepción del hombre infinito del racionalismo? Sartre retiene en varias direcciones diferentes la idea del poderío humano sin fronteras: aunque su pensamiento es una reacción contra la tradición moderna, o tal vez por ello mismo, no constituye un desprendimiento completamente logrado de ella. Este desprendimiento es más completo, aunque tampoco es total en Heidegger; pero de esto trataremos más adelante.

Según Sartre el hombre confiere sentido a las cosas, les atribuye valor, les da la relevancia que puedan llegar a tener. El mundo no es tal sin el hombre: en sí mismo es un caos, o mejor dicho, radical indiferenciación. Pero como el hombre tiene que darse el ser de que carece, el surgimiento de un orden del mundo en el contexto de su libertad está garantizado por la estructura misma de la existencia humana. Donde la haya será existencia en el mundo o inserta en una racionalidad. Pero esta racionalidad proyectada, lejos

de ser el fundamento y el medio que asegura la eficiencia, el éxito de la libertad, proviene en este caso de ella y comparte su contingencia e inseguridad. El poder proyectante de mundos del hombre viene a corresponder a su capacidad de construir el escenario de su fracaso. Y ello resulta necesariamente de la forma en que Sartre concibe el sentido del proyecto en que consiste la libertad. Hay libertad y trascendencia porque el hombre es incompleto, necesitado. Como tal se mantiene siempre en una relación con un sí mismo, con una entereza suya hacia la que se proyecta como debiendo llegar a serla. El sentido del proyecto es el de darse la plena coincidencia consigo mismo que tienen las cosas. Por el propio tiempo que quiere alcanzar la plenitud de sí en una identidad sustancial, la conciencia no quiere perderse como conciencia o para-sí. Si bien se proyecta hacia el ser que la completaría en lo que le falta para ser cabalmente, quiere, al propio tiempo, conservarse como aquello que es: presencia de sí. El sentido del proyecto de sí es, pues, contradictorio, ya que la conciencia para serlo, tiene que ser incompletud, inacabamiento. Si lograra coincidir con su ser pleno dejaría de ser para sí y se convertiría en cosa. Pero esta coincidencia de conciencia y sustancia, no por irrealizable es absurda. Hay un ser que ha sido pensado como la coincidencia del para-sí y el en-sí, el acuerdo de la perfección y la necesidad. Este ser es Dios, o sea, Aquel que es plenitud acabada y, sin embargo, también una conciencia de sí. En Dios coinciden plenamente el ser y la conciencia según la definición de la teología católica: Dios es el ente que es causa de sí, o cuyo ser, dice Sartre, se funda en la conciencia que Él tiene de sí.[4] Ahora bien, como según la ontología de Sartre, ser y conciencia son más bien en oposición, o ligados porque la conciencia sólo puede existir

como negación de un ser determinado, este ser que es Dios definido en términos de lo que ontológicamente no puede coincidir, es imposible. Dios es imposible, y sin embargo, sostiene Sartre, entendemos inmediatamente el sentido de lo que las religiones quieren decir cuando hablan de Dios. Ni el espectáculo del mundo ni la observación de grandes hechos es lo que nos pone en situación de comprender el significado de esta imposibilidad que es Dios, sino algo que somos directa y fundamentalmente en la relación con nosotros mismos. Como falta de ser o inacabamiento, el hombre se trasciende hacia una totalidad de ser que es su plenitud. Pero mientras exista estará separado de ella, y en este sentido es sólo un proyecto de totalidad que no acaba jamás de cumplirse. Lo que un individuo se propone es ser valiente o ser sincero, de modo de convertirse él mismo en la valentía o la sinceridad en sí, pero sin dejar de ser la conciencia de ese en sí. Se propone, pues, algo irrealizable, establecida la separación irreductible entre el en-sí y la conciencia. El sentido ontológico, entonces, de todo proyecto humano es la reconciliación y coincidencia de lo irreconciliable y necesariamente no coincidente: fundamentalmente lo que el hombre quiere es ser Dios, realizar la contradicción que, mientras tanto, proyecta como ya realizada en el ente supremo que es causa de sí. Pero si Dios es imposible, el proyecto de ser Dios podrá tener sentido como proyecto, pero está necesariamente destinado a fracasar. No hay una totalidad del sí mismo que pueda ser efectuada, porque si ella llegara a ser, la existencia, que se proyecta desde su menesterosidad, dejaría de existir. La existencia es definitivamente este intento de dejar de ser necesidad y llegar a ser satisfacción y reposo en sí y para sí. Dios sería, si existiese, la existencia en que se ha cumplido este afán contradictorio.

Pero aunque no existe, el hombre comprende el sentido de esta contradicción, pues es el sentido de su propio deseo fundamental, que consiste en querer lo imposible o la infinitud realizada, convertida en *res*, en cosa. Ahora bien, este deseo no es, en el pensamiento de Sartre, ni un sentimiento ni un suceso anímico entre otros, sino la tensión fundamental que constituye al hombre. El afán de plenitud quiere reunir lo ontológicamente separado y, por lo tanto, limitado: la conciencia y la sustancia, el ser para sí y el ser para otro; o sea, quiere suprimir el límite, la frontera que los separa y ser ilimitación. La relación entre el ser y la nada consiste en que están definitivamente separados y en que son inseparables por obra de la necesidad de ser que es la existencia: de esta combinación, de acuerdo con la cual la separación se mantiene y está siempre siendo el objeto de un intento de supresión, depende el desasosiego y el dinamismo que es el hombre y su necesario fracaso. Pues no sólo el proyecto cuyo sentido es la ilimitación fracasa sino con él también las conductas que buscan realizarlo paso a paso. La conciencia, sostiene Sartre contra Hegel, es necesariamente desgraciada: no se entera con nada. Cada acto, cada proyecto, cada historia, terminan, no en una actualización del infinito, sino en nuevos actos, proyectos, historias. El hombre es una pasión inútil porque es pasión por llegar y su única manera de ser es seguir andando. "Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fracasado. Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de desintegración relativamente a una síntesis ideal. No que la integración haya ocurrido jamás, sino precisamente al contrario a causa de que ella está siempre indicada y es siempre imposible. Es el fracaso perpetuo el que explica a

la vez la inseparabilidad del en-sí y el para-sí y su relativa independencia"[5]. A este tipo de infinitud, que consiste en la continuación indefinida e inagotable de lo mismo, Hegel la llamaba el infinito malo. No hay cumplimiento, no hay llegada, no hay término, sino pasión incesante que se quiere como no puede ser: en la vida individual y en la histórica. No hay progreso indefinido que consuele del trabajo y de las limitaciones propias del presente; no hay un fin de la historia ni un orden racional independiente que la lleve de lo bueno a lo mejor: lo único que queda del esquema de la naturaleza humana del racionalismo es la fijeza de la condición del hombre y la infinitud que sigue constituyéndolo, pero que no es aquí más que como aspiración insaciable. La libertad es hacia lo ilimitado, lo infinito, pero es para nada. El infinito malo constituye el ser del hombre: como infinito lo mantiene insatisfecho y andando; como malo le sustrae, en último término, todo significado a lo que quiere, hace y logra. La omnipotencia humana para dar sentido a las cosas, conferirles valor y traer la racionalidad al mundo, depende de que los hombres no saben lo que sabe el filósofo, esto es, que esos sentidos, valores y razones son instauraciones a partir de un querer que quiere lo imposible y está condenado al fracaso. Lo que fracasa no son sólo las metas, sino que, con ellas, todo lo que es función suya: la verdad que se revela desde un proyecto, la estimación que cae sobre personas, circunstancias y cosas, el orden o mundo que desde él se establece. Paradójicamente, la omnipotencia se vuelve en su contrario y la libertad, en la capacidad siempre renovada para fracasar.

Los dos intentos de hacer una antropología antimetafísica que hemos examinado, los de Marx y Sartre, logran concebir con éxito ciertos aspectos de la finitud y contin-

gencia de la condición humana, que se niegan a desvincular de sus ligazones con el mundo y la historia. El punto de arranque antropológico y en general el propósito de pensar filosóficamente a partir del hombre y alrededor de él, traen consigo, sin embargo, una consecuencia inesperada: lo humano, cuya concreción perdida se trataba de recuperar haciéndole lugar en la teoría a sus múltiples ataduras, se convierte para la antropología en aquello desde donde se considera y se mide todo lo demás. La peculiaridad del hombre, el tema de la antropología, le fija los límites al pensamiento antropológico: la realidad queda dividida en lo humano y en lo radicalmente otro que el hombre. Lo que no es él mismo es su alteridad, lo que se le enfrenta como lo ajeno. La antropología es ella misma la concepción de la enajenación del hombre, y lo es en un sentido mucho más radical que ese que ella da explícitamente al concepto de enajenación. Al abordar desde el hombre, concebido primero por sí mismo y separadamente, sus relaciones con lo otro, sólo consigue darles relevancia a estas relaciones si las piensa como funciones de la necesidad. Con ello no suprime la alteridad entre hombre y mundo y hombre e historia sino que, por el contrario, la confirma. Pues si el origen de todo salir el hombre de sí está en la carencia, las relaciones de éste son siempre, más o menos originariamente, cosa de vida o muerte, pugna por afirmarse en sí contra lo otro, a costas de lo otro. El propósito de la acción es hacer retroceder el límite entre el agente y lo otro, o sea, efectuar la expansión de lo humano, realizar su universalidad, su divinidad. Las fronteras que separan a lo humano de lo extrahumano son lo puramente negativo en un doble sentido: el punto donde comienza lo extraño y el lugar de la lucha por convertirlo de extraño en propio, por apropiárselo el

hombre. "Y aunque los proyectos puedan ser diferentes…, se presentan todos como un ensayo de traspasar esos límites o de hacerlos retroceder o de negarlos o de acomodarse a ellos"[6]. La positividad, en cambio, del encuentro del hombre con lo otro, consiste en la producción del producto de la acción; pero el destino de éste es o el de ser consumido o el de incorporarse al mundo ya sea como instrumento de la actividad renovadora, ya sea como resistencia a ella. El producto consumido da continuidad a la vida y el utensilio la sirve; todo lo que no mantiene y lo que no es útil a la prolongación de la vida, se le opone como rémora o como amenaza. La duración de esta "misma" relación de hombre y mundo es la historia; lo que cambia en ella son los modos concretos en que la lucha se desarrolla y el monto del poder humano sobre el mundo, que es mucho o poco según se lo compare con el que el hombre tuvo en el pasado o con el que espera tener en el futuro. La historia así concebida admite el advenimiento de lo nuevo, pero toda novedad es una renovación de lo "mismo". Por ejemplo, si los hombres lograran instituir una sociedad en la que ya no hubiera luchas entre ellos, entonces podrían juntar sus fuerzas para dominar mejor al mundo. Sartre lo expresa así: "La sociedad liberada será una empresa armoniosa de explotación del mundo"[7].

Hay que reconocerle a la antropología filosófica, sin embargo, que se ha empeñado en ocuparse de su tema de otro modo que la antropología de raigambre científico-natural o que las ciencias positivas del hombre. Las polémicas de Marx contra el materialismo mecanicista y las de Sartre contra el positivismo, son una prueba de su convicción de que el hombre no es una cosa entre las cosas, o un animal más o menos complicado. Positivamente esta convicción se

expresa en la doctrina, por ambos compartida, de que no hay historia, en sentido propio, más que del hombre, y en su esfuerzo por elaborar un método adecuado, diverso de los métodos científico-naturales, capaz de concebirla conforme a lo que es. En este sentido tanto la intención de la antropología filosófica como los resultados que obtiene desde su particular enfoque de la vida humana han ido corrigiendo y ayudando a refinar los puntos de vista y métodos de ciencias como la historiografía, la sociología, la sicología y otras, que iniciaron sus trabajos tomando como modelos a las ciencias de la naturaleza. Ciertas aberraciones naturalistas han llegado a ser inconcebibles gracias a la insistencia de la filosofía posthegeliana en la peculiaridad de lo humano y a la infatigable crítica a que ha sometido a los repuntes del naturalismo. A nadie se le ocurriría, por ejemplo, tratar de explicar los caracteres decisivos de una civilización casi exclusivamente en términos de las condiciones climáticas de la región en que se desarrolló, o considerar que puede prever la conducta de un individuo averiguando las medidas de su cráneo. Esto es importante desde el punto de vista de la acción de la antropología hacia afuera. Pero cabe preguntarse, considerándola filosóficamente, si ella misma está tan libre de lo que ayuda a combatir en las ciencias humanas. La obra de Heidegger ha abierto perspectivas teóricas que permiten descubrir retrospectivamente el naturalismo de la antropología filosófica. Supongamos que la antropología afirma con toda decisión —cosa que no hace siempre unívocamente— que la peculiaridad del hombre consiste en que es un ser dotado de inteligencia o de conciencia y capaz de actuar libremente . Para saber si estas tesis piensan verdaderamente una diferencia del hombre respecto de las cosas tenemos que preguntarnos ¿qué se

entiende aquí por estar dotado el hombre de inteligencia o de libertad? Si, como hemos visto antes, el pensamiento antropológico tiende a comprender a la realidad humana en términos de su actividad productiva y de su lucha con la materia, piensa consecuentemente cuando reduce a la conciencia a ser una función interna del proceso concreto de la producción e identifica a la libertad con este último. La conciencia y la libertad interesan y aparecen a propósito de la acción y de su eficiencia. Para Sartre, por ejemplo, la libertad tiene fundamentalmente dos aspectos: en sentido negativo es la capacidad humana de separarse, de desprenderse de lo dado, de trascender pasado y presente. Positivamente considerada es proyecto, facultad de afirmar valores aún no realizados. En conjunto equivale al poder de negar y afirmar o de transformar dialécticamente al mundo. Ahora bien, si la libertad es el poder de transformar lo ya existente en algo diverso, el hombre que lo posee no se diferencia tan radicalmente por esto de las cosas, como Sartre pretende. También las cosas actúan unas sobre otras, hacen las veces de causas productoras de situaciones nuevas, cambian ellas mismas operando sobre lo otro que ellas. También son influidas mientras influyen. Aunque su "negatividad" y capacidad productiva no sean queridas y conscientemente anticipadas, están insertadas eficientemente en el proceso del mundo. Es cierto que en el hombre la conciencia aumenta inmensamente el poder que también tienen las cosas. Pero si la conciencia no es otra cosa que un aspecto dependiente de la praxis, puesto que "procede de ella y se vuelve sobre ella para iluminarla", entonces podemos decir que la antropología está muy cerca de interpretar al hombre como la cosa astuta que, en posesión de la ciencia de las cosas no astutas, o que son causas sin

saberlo y quererlo, puede movilizarlas en la dirección de sus propios fines. La conciencia, la imaginación, el ingenio, la previsión, la acumulación de la experiencia pasada que retiene los métodos exitosos y ha aprendido a no cometer de nuevo los viejos errores, etc., convierten al hombre en la causa privilegiada entre las causas naturales.

Heidegger ha podido practicar una crítica profunda de toda la filosofía desde Platón hasta nuestros días porque entiende que la misión del pensamiento filosófico no consiste fundamentalmente en explicar a los entes y sus relaciones sino en plantearse la pregunta por el sentido del ser. Sostiene que toda la tradición metafísica hasta el presente ignora la diferencia entre el ser y los entes. El ser, del que la tradición ha hablado mucho, pero al que no ha conseguido pensar más que como otro ente más —ya sea en la forma de la común entidad de todo lo que es, ya como ente perfectísimo o Dios, ya en tanto que causa primera—, es la unidad indiferenciada y originaria a partir de la cual son posibles todas las diferencias entre modos de ser diversos y tipos de relación entre ellos. El ser no es ni el fundamento separado, ni la totalidad, ni la causa de los entes: todas estas relaciones son de tipo óntico, o sea, nexos peculiares entre modos específicos de ser, pero no el ser mismo que los deja ser, aparecer, ser pensados y dichos como lo que son. Heidegger ha dedicado toda su obra a la clarificación del nexo entre el ser y los entes y la ha mantenido deliberadamente más en el plano de la interrogación dirigida hacia el fondo unitario de lo que tan diversamente se nos manifiesta como lo que es, que no en el plano de las decisiones y las respuestas. La complejidad y la originalidad de esta obra y de la experiencia que la anima —preguntar por el ser de lo que es— nos impide intentar aquí una exposi-

ción de sus enseñanzas Abordaremos, en cambio, algunos de sus planteamientos desde el punto de vista parcial de los problemas que nos han ocupado.

Aunque en *Ser y tiempo*, su obra temprana, Heidegger parte, como la filosofía anterior a él, de una ontología de la existencia humana, declara que esta ontología debe ser fundamental[8] si ha de formar parte de la interrogación del ser que aquí se inicia. Lo cual quiere decir que un simple análisis del ente hombre, considerado primero por sí y después en sus relaciones con lo otro, es insuficiente precisamente porque no atiende al "fundamento" en el cual está enraizada tanto la presencia de los entes como los diferentes modos posibles de su encuentro, de su mutuo sucederse los unos a los otros de diversas maneras. La filosofía debe retroceder al "lugar" abierto al que concurre todo lo que es, simultáneamente en su comunidad y en la multitud de sus diferencias Esta concurrencia tiene lugar en la comprensión del ser que distingue al hombre de todos los demás entes. De nación el hombre comprende lo que es ser: de todo lo que tiene sentido dice que es, pero lo dice, en diversos casos, de manera diferente. La comprensión que nombra es la que trae a lo nombrado a su ser y lo trae precisamente en el modo que le corresponde a ello y no en otro. El hombre es fundamentalmente esta comprensión que lo abarca tanto a él mismo como al mundo y a cuanto puede encontrar en éste; en el hombre el ser se da a entender a sí mismo—[9] o se hace patente, es decir, ocurre la verdad. Arrancando de estos planteamientos iniciales, Heidegger puede entender la historia, al hombre y al mundo de otro modo que la antropología y, hasta cierto punto, también que la tradición metafísica que desemboca en ella. Desde luego se ha deshecho ya en los pasos iniciales de la sepa-

ración de hombre y mundo, o de sujeto y objeto, que ha sido la cruz del pensamiento moderno: lejos de partir de un confrontamiento de dos entes totalmente otros entre sí, se propone pensar la "experiencia" en un nivel anterior o fundamental, a saber, aquel del que recibe su significado limitado tanto esta separación como otras. No se trata, pues, tanto de negarle toda justificación a la diferencia de objeto y sujeto como de hacer ver que la relación de enfrentamiento no es la forma primordial como ocurre que las cosas, el mundo y el ser que se es tienen un sentido. Antes de cualquier separación o de cualquiera relación ya sea teórica o práctica. tiene lugar la estructura unitaria pero compleja de la comprensión en que el hombre está abierto al mundo y en él, y la de la correspondiente manifestación del mundo y los entes intramundanos. En esta estructura unitaria consiste el ser del hombre y del mundo, y ella misma constituye un "sistema" abierto de remisiones del uno al otro que a su vez debe ser analizada en sus diversas subestructuras: el ser del hombre en tanto que ser-en-el-mundo, estar dirigido hacia él, ser proyecto de mundo como la totalidad que abarca a todos los entes posibles y los mantiene juntos, ser acción sobre lo intramundano, etc., y el ser del mundo como entorno, como ser el horizonte de las posibilidades y las intenciones, como el lugar de todas las conductas orientadas hacia fines, etc. La escisión en el ser que mantiene aparte al ser del hombre y al del mundo presupone al ser que los deja referirse el uno al otro en una correspondencia permanente. El sentido de esta copertenencia reside en que sólo son lo que son en la medida en que se ocurren mutuamente, en la medida en que ser hombre significa acontecerle a alguien un mundo, y ser mundo, ostentar un sentido al que pertenece necesariamente la existencia de

hombres. El mutuo darse de ambos no es, en cada caso, algo que le ocurra a cada uno desde fuera y cuando ya es independientemente de este suceso, sino el ocurrir mismo de ambos en lo suyo propio: el ser sí mismo en el mundo y el mostrar éste el sentido que tiene. Sólo hay existencia humana como estada y conducta en un mundo suyo comprendido, querido y sentido en alguna medida; y sólo hay un darse del mundo atado a un sentido que lo hace ése y no otro. El advenimiento aunado de esta correspondencia es un suceso; es, mejor dicho, el suceder propiamente tal, o la historia. "El suceder de la historia es el suceder del ser-en-el-mundo. La historicidad de la existencia humana es esencialmente historicidad del mundo…"[10].

Para Heidegger, entonces, la historia sólo puede ser entendida a partir de la primordial historicidad de la existencia y del mundo en el cual ella es: porque ambos sólo son en la medida en que se ocurren mutuamente, y a medida que cada uno concurre, merced al otro, a su propio ser, la historia es el tiempo de la manifestación de lo que es, o de su llegar a ser. Es por esto que la historia no debe ser considerada ni exclusivamente como la del hombre, ni tampoco exclusivamente como historia del mundo, sino como el advenimiento de su correspondencia: aquello en que ambos se comprenden —el hombre porque descubre el sentido del mundo, y el mundo porque lo alberga sobrepasándolo—. Pero además la historia es la correspondencia de hombre y mundo en otras acepciones que ésta de su comprensión mutua. También lo es como el suceder de su mutua solicitación: el mundo se muestra en una ostentación de sí que reclama ser dicha y pensada; el hombre responde a esta solicitación nombrando lo que se le muestra y entendiendo lo que le da que pensar. El mundo diseña posibilidades de

ser y el hombre le corresponde resolviéndose abiertamente por algunas de ellas, que se convierten en sus cursos de acción y de conducta: precisamente porque la elección es parte de una correspondencia comprendida puede haber responsabilidad por ella. El sentido estricto, entonces, la historia es, según Heidegger, el acaecer de aquello que permanentemente posibilita la accesibilidad mutua de hombre y mundo en diversos sentidos. Preguntemos una vez más, ¿qué es esto que, sucediendo, los mantiene referidos uno al otro en múltiples sentidos y modos diversos? El suceder primordial que a la vez posibilita y deja ser a todos los acontecimientos y los entes es el suceder de la verdad o el del ser.

Así es como se abre una perspectiva que nos permite dejar atrás ciertos problemas insolubles relativos a la historia, los que planteados en los términos de un pensamiento eminentemente ahistórico, sólo conducen a paradojas y callejones sin salida. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se pregunta por el sujeto de la historia, por su protagonista. ¿Se le debe asignar este rol a sujetos individuales o a colectividades? La cuestión así planteada no considera que sólo puede haber algo así como personas y colectividades en un mundo histórico y que el suceder de un mundo historico a la vez las sobrepasa y las hace posibles. Tampoco atiende a la incongruencia que significa tratar de concebir que las personas y las colectividades estén cabal y fundamentalmente "en frente" del mundo histórico en el que son y existen. Solo si un tal enfrentamiento fuera una auténtica posibilidad de los individuos y los grupos sociales, o sea si el mundo histórico se les pudiera ofrecer como un objeto, cabría entenderlos a ellos como sujetos del mismo. Míentras insistamos en este planteamiento que

nos exige pronunciarnos acerca del sujeto de la historia, continuaremos moviéndonos en el ámbito de una tradición que forjó estos conceptos para entender no la historicidad de la existencia y la del mundo sino más bien las relaciones necesarias e intemporales entre los polos de un cierto tipo de conocer teórico. Heidegger quiere repensar críticamente a la tradición que nos legó estos conceptos y parte de su tarea ha consistido en un intento por decir lo que en ella quedó tácito y supuesto: el acaecer de donde procede lo que se manifiesta como verdad.

Tal vez convenga presentar lo que Heidegger piensa de la historia, considerada primordialmente, de otra manera, exponiendo lo "mismo" con un vocabulario más habitual. Porque, ¿qué puede querer decir esto de que la historia sea la historia del ser o de la verdad? La historia, podríamos decir también, es una experiencia en que por una parte se revela la verdad de lo que es y, por otra, conjuntamente con esta revelación llega a su ser verdadero lo revelado en tal experiencia. Esta manera de expresar lo que Heidegger sostiene está llena de peligros porque generalmente entendemos que una experiencia es la representación subjetiva de un objeto. En el uso que le damos aquí, en cambio, quisiéramos devolverle a la experiencia toda su concreción y complejidad. Hacer una experiencia no sólo significa averiguar alguien algo acerca de una cosa. Experiencia significa más bien que ocurren conjunta y aunadamente la verdad de lo que se muestra y la del ser cuya posibilidad esencial es corresponder a la mostración, experimentándola. Como Hegel ya lo había visto muy bien, toda experiencia implica una transformación aunada del que la "hace" y del tema de la experiencia. Una experiencia sólo ocurre entonces a costas de una situación anterior y como su superación: ella

nos saca más allá de lo que éramos antes de que ocurriera y lleva también a aquello que experimentamos, desde la falsa figura en que estaba antes de que lo descubriésemos, a su verdad. Dicho en términos hegelianos: la experiencia transforma tanto al sujeto como al objeto. Es, como tal posibilidad de transfiguración, la condición absoluta merced a la cual llegan a ser en su verdad o ser verdadero, tanto el uno como el otro. En este sentido ya en la filosofía de Hegel la experiencia no lo es ni de un sujeto ni de un objeto separados el uno del otro, sino la condición de posibilidad de ambos. Pero luego, y es por eso que Heidegger no puede permanecer en esta posición ni valerse del vocabulario hegeliano, Hegel interpreta a la experiencia que así constituye sus momentos internos fundamentales, como experiencia de un espíritu absoluto que acaba por reconocer la esencial identidad de ambos polos del saber. Con ello se destruye de nuevo, y en favor del momento "subjetivo", entendido ahora como una forma superior de racionalidad, limpia de lo fáctico, la copertenencia mutua de lo que llega a ser y se revela en la experiencia. Por lo tanto, y sólo para los propósitos limitados de esta exposición, nos valemos de la idea de experiencia como la piensa Hegel, separándola del sentido más vasto que tiene en su pensamiento. Experiencia es un suceso decisivo en que algo nuevo deviene y se revela patentemente como lo que es. Lo que ocurre no es un suceder oculto ni la verdad que se revela es una pura operación mental ajena al acaecer de lo que ocurre. Pero se dirá, ¿qué tiene esto que ver con la historia? ¿Cómo entender que la historia sea una experiencia en este sentido ?

Según lo explicado antes, en la presentación del análisis heideggeriano de la existencia, hay, entre todos los entes, uno que tiene el privilegio de ser comprensión de sí y de lo

otro. Esta comprensión revela a la existencia el ser de lo que es, la verdad acerca de sí y de lo otro que ella. Para entender el sentido de esta afirmación hay que tener en cuenta que la verdad no es, en su significado primario, la verdad del juicio que se adecúa a la cosa, sino la mostración, la aparición patente de la cosa que hace posible que se la exprese en el juicio adecuado. Lo que se muestra abiertamente llega a ser lo que decimos de ello, en la comprensión en que se nos revela. La existencia es, pues, fundamentalmente reveladora , descubridora de lo que es, en su verdad. Esto no quiere decir que la existencia invente o cree a los entes, sino sólo que los desoculta, hace posible que se muestren tal cual son. Sin la existencia descubridora no hay verdad. Pues el ser verdadero que la existencia descubre no yace ya hecho como una determinación de los entes considerados aparte de la existencia, sino que la comprensión, al develar lo oculto, opera un suceso decisivo pues instaura a lo revelado en su ser así o lo torna comprensible en el sentido de su mostración. Pues ser es lo mismo que tener un sentido patente. La comprensión no es una creación de sentido a partir de la nada o del caos, sino un acogimiento de lo que se manifiesta, un ordenamiento del ente en el ser, su inscripción en la verdad. ¿Por qué hablamos de unos entes por un lado y de su ser o su verdad, por otro? ¿Qué va de uno a otro, qué ocurre en esta conducción de los entes a su verdad o su ser? Los entes, las cosas, las circunstancias, los sucesos, sólo adquieren un sentido, se tornan comprensibles, cuando entran a ocupar su lugar en un orden total de relaciones que a la vez los reúne y los sobrepasa. Este orden total es el mundo: no se trata, en este nivel, de un mundo conocido intelectualmente en todos sus aspectos, sino de un proyecto de orden total en relación con el cual

recién es posible situar a cada ente particular y conducirlo a la verdad que es la suya dentro del todo. Ya vimos cómo el sentido de cualquier ente era siempre en relación con lo que sobrepasa y engloba. En la totalidad proyectada del mundo se muestra la trascendencia de la condición humana, su carácter temporal o extático: como preocupación por sí es la distensión que constituye las dimensiones del tiempo. Toda comprensión está ligada a este rebasamiento y depende de él. La proyección de la totalidad dentro de la cual vienen los entes a su verdad es, decíamos, proyecto de sí en el mundo. Pero ¿por qué la existencia proyecta un mundo, se mantiene abierta respecto de él, dirigida hacia él? La existencia no sólo es comprensión de lo otro que ella sino de sí como posibilidad de ser. Porque existe como ser posible, la existencia en relación consigo es un proyecto de sí en el que se trata de ser ella misma. Pero ella sólo puede ser en el mundo y en "relación" con él. Allí ha de encontrar las posibilidades que ha de ser. La existencia se proyecta hacia el mundo y se trasciende hacia su ser posible: proyecto y trascendencia son conjugadamente un solo rebasamiento en que surge la comprensión del mundo y los entes mundanos y la comprensión de las posibilidades de ser de la existencia. Lo que sucede en la historia es este advenimiento de la existencia y del mundo en una copertenencia no casual sino necesaria por cuanto cada uno sólo es en tanto que ligado a la verdad del otro. La historia es por ello una experiencia del ser: no la hay sino como descubrimiento del mundo y como llegar a ser el hombre en él alguna de sus posibilidades.

La experiencia de la verdad de la que depende el llegar a ser de los hombres y de los mundos históricos ocurre en cada caso siempre a expensas de un pasado y gracias

a él. Sólo a partir de una situación hay trascendencia: la existencia repite posibilidades humanas ya sidas, pero se resuelve por ellas como propias suyas y esta apropiación las renueva y transforma. Si bien el pasado liga y limita el proyecto, también lo posibilita. Lo mismo ocurre con el mundo: en tanto que orden total en el que se inscriben los entes y están diseñadas las posibilidades, el mundo es simultáneamente frontera y liberación. Sin este orden no hay el dónde, el lugar de los posibles; pero a la vez que es un ámbito abierto para ser, el mundo afecta y encauza, pone condiciones y compenetra a la existencia. De manera que lo que llega a ser en la historia es simultáneamente creación y repetición, novedad y retorno de lo "mismo", poder y dependencia. A esto que está siempre llegando a ser y que, sin embargo, ha sido ya siempre, lo llama Heidegger el ser. Hemos dicho antes que lo que ocurre en la historia es la experiencia de la verdad, o si se quiere la experiencia del ser, porque en la experiencia hay esta síntesis de pasividad y actividad, de repetición y creación, de poder y sometimiento, de liberación de lo ya hecho y de entrada a un nuevo límite, que sólo puede ser dejado atrás en una renovación de la experiencia que se constituye como otra nueva. Pero "experiencia de la verdad" sólo dice lo que Heidegger piensa si entendemos que es el suceder de ella lo que le permite ser tanto al hombre como al mundo. No es, pues, el hombre el que unilateralmente y sin fundamento le impone un sentido a todo lo que no es él mismo. El hombre no es el dueño de esta experiencia y no puede manejarla de acuerdo con decisiones de su voluntad o gracias a técnicas de su invención. Por el contrario, él pertenece a este acontecer del ser en su verdad: tanto su comprensión como su acción dependen de él y son por él posibilitadas.

Ambas son, en cada caso, limitadas, por estar ligadas a lo que repiten y dirigidas a lo posible que ha de ser; pero lo son especialmente porque dependen de los sentidos que se le hagan patentes, de la verdad que se le dé a entender y lo guíe en su comportamiento.

De acuerdo con la concepción de Heidegger y en contraste con la filosofía de la historia del pasado más cercano, la historia no es ni una prolongación de la naturaleza ni una obra del hombre. No es lo primero porque historia sólo hay como unidad temporal dotada de un sentido, de una dirección: sin retención del pasado y resolución por posibilidades ya sidas alguna vez en ese pasado que se reactualiza, sin futurición o proyecto que pone el hacia dónde del tiempo ligado, sin comprensión y sin acción resuelta que es siempre acción de alguien, a quien se le ha revelado de algún modo el sentido del ser, no hay historia. Esta, por lo tanto, sólo se deja comprender a partir de la existencia de un ente que es preocupación comprensiva de sí y del mundo. Si la existencia es todas estas cosas entonces no puede ser entendida como una parte indiferenciada de la naturaleza. Pero negar que el hombre sea parte indiferente de ésta no quiere decir que sea sobrenatural o siquiera concebible separado de la "naturaleza". Lo que se afirma es, más bien, que no se confunde con ella; o mejor, que sólo hay tal cosa como una "naturaleza" en relación con la existencia que se separa, toma distancia y se liga a ella para ser sí misma. Negar, por otra parte, que la historia sea un proceso o desarrollo natural que va por sí solo y arrastra consigo al hombre, no significa afirmar la tesis contraria que la invierte, de manera que la historia en vez de ser un desarrollo independiente, se convierta en la hazaña de la libertad o en la hechura de un artífice ilimitado, la huma-

nidad. ¿De dónde sacaría el hombre el ser independiente y previo a la historia que le permitiera hacerla, sabiendo lo que hace y pudiéndolo? Tanto la idea de un orden de la historia independiente del hombre como la de una historia que depende de él como su hechura y fabricación, son nociones pensadas para responder a la pregunta ¿quién hace la historia? ¿quién es el autor inteligente de la acción merced a la que hay un suceder que posee sentido, o en el que ocurre lo significativo? Esta búsqueda de una causalidad providente de la historia da por supuesto que la "relación" entre hombre e historia debe ser concebida como una relación causal y olvida que relaciones causales sólo hay entre entes intramundanos ya manifiestos de algún modo, o sea, entre entes cuya posibilidad y sentido suponen precisamente el suceder de la historia. Es muy probable que toda la filosofía de la historia, dominada como está por la representación de que tiene que haber alguien que la hace, dependa, aunque a pesar suyo, de ciertas nociones teológicas tradicionales con su tendencia a interpretar a la realidad en su conjunto como producto de la fabricación divina. Según este punto de vista, todo lo que posee sentido lo ha obtenido de una actividad precedida por la representación de ello en la mente del productor; a partir de este supuesto no examinado críticamente se le abren a la filosofía tradicional de la historia los dos grandes caminos que ha recorrido. Si hay un orden de la naturaleza que fija y garantiza el orden racional de la historia, esa naturaleza sólo puede ser una creación. Y si hay, en cambio, un hombre capaz de hacerse a sí mismo y al mundo según los planes y las decisiones de su voluntad de manera que la totalidad acabe necesariamente en la meta de su realización plena, es que ese hombre, que actúa adecuadamente aun allí donde

él mismo no conoce todavía la meta a que está destinado, ha recibido su ser y su poder de un creador. Aun allí donde falta toda mención expresa de un creador sobrenatural del hombre y de la naturaleza se continuó pensando a lo largo de los dos mismos esquemas y de las nociones forjadas en vista de ellos. La filosofía contemporánea, que ha llegado a la conclusión de que los productos significativos de la acción humana no existirían si no fuese porque en general ocurre la manifestación de sentidos a los que la acción está abierta y acoge, piensa la historia en la medida en que logra poner en cuestión estos esquemas heredados y los supuestos en que descansan.

NOTAS

[1] *L'être et le néant*, ed. cit., págs. 116, 566.
[2] *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., pág. 689. cf. también 744-5.
[3] *L'existentialisme est un humanisme*, ed. cit., pág. 79.
[4] *L'être et le néant*, ed. cit., págs. 714-19; 123-4.
[5] Op. cit., pág. 717.
[6] *L'existentialisme est un humanisme*, ed. cit., pág. 69
[7] "Matérialisme et révolution", ed. cit., pág. 201.
[8] *Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 14-15; 50.
[9] Op. cit., págs. 5, 437.
[10] Op. cit., pág. 388; cf. también 389.